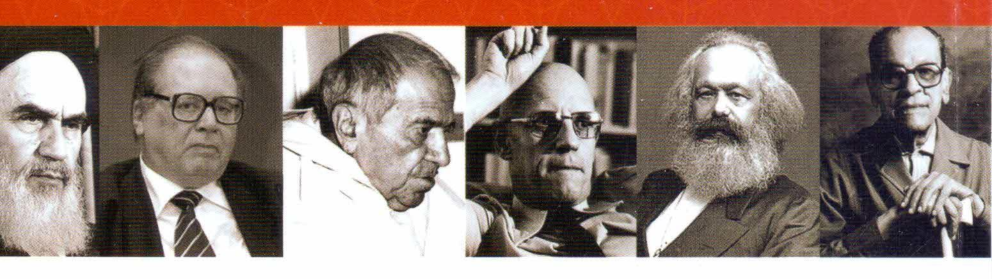
د.محمد صُفّار



# الأصوليات



# الأصوليَّات

لا تتعلَّق الفلسفة بالمذهب الذي يُخضِع مجموعة من المعتقدات أو الـمُسلَّمات لمنطقِه، ويربط بينهما ربطًا منطقيًا مُحكمًا ليجعل منها كلاًّ متماسكًا يتمتع برونق ومظهر جذَّابين. ولا تتعلَّق الفلسفة بالمنهج من حيث هو إجراءات شكلانيَّة تأتي في إطار تسديد الخانات.

إن التفلسُف محاولة تحمل كل عناصر المخاطرة بالسقوط الإنساني؛ دنيويًا بقدر ما هو أخروي لتأصيل الوجود الإنساني فكرًا وشعورًا وعملًا باستخدام كافة مواهب وملكات ذلك الكائن الإنساني المتفرد، بما يمكنُّه من الاتصال بقاعدة وجوده ويربط بينه وبين كل ما هو بخلافه. ومن هذه المهمة التأصيلية تأتي تسمية الأصوليَّات.


مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing
978-977-6459-13-7

# الأصوليات

# الأصوليات

تأليف: د.محمد صَقار

الطبعة الأولى لمركز مدارات للأبحاث والنشر
يناير ٢٠١٦م - ربيع الآخر ١٤٣٧هـ

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٧٠٣٠ / ٢٠١٥
الترقيم الدولي: ISBN 978-977-6459-13-7



العنوان: ٥ ش ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية
تليفون: ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧١ - ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٢
البريد الإلكتروني: info@madarat-rp.com

د.محمد صُفّار

# الأصوليّات



# الإهداء

إلى من ضحوا بحياتهم بلا ثمن ومضوا دون مقابل..

## تصدير واعتذار

لا يسعني سوى أن أبدأ هذا الكتاب بالاعتذار للقارئ، فقد وظّفت اللبس الناتج عما يتوقعه من عنوان «الأصوليات» حتى أجتذبه لقراءة الكتاب. وذلك هو تكتيك العلامة الزائفة - إذا جازت التسمية - الذي يستخدمه باعة الخضروات لدينا من تصغير لحجم الرقم خمسة ليصبح بحجم الصفر إذا نظرنا إليه من بعيد. وإنني أعتذر إليك أيها القارئ لاستخدام تلك الكذبة التي أراها نبيلة. فإن كنت قد قرأت الكتاب، فقد وصلتك رسالتي، وإن كنت قد اكتفيت بأخذ الكتاب من الرفّ وتقليب صفحاته، فقد بلغت مرادي أيضًا، لعل الله يُحدث لك بعد ذلك أمرًا.

# مقدمة

## أزمة التأسيس الفلسفي عند نجيب محفوظ

تهدف هذه الدراسة الافتتاحية إلى تناول قضية إشكالية تلمس وترًا شديد الحساسية لدى المشتغلين بمجال الدراسات الفلسفية، ألا وهي قضية التأسيس الفلسفي. وتستعيد هذه القضية ذلك السؤال القديم، الذي ربما لم توجد له إجابة شافية حتى الآن: هل توجد فلسفة إسلامية أو عربية أو مصرية أو شامية أو مغربية؟ بمعنى هل تجذرت شجرة الفلسفة فى تربتنا الثقافية، أيًا ما تكون حدودها، بحيث يمكنها أن تتخذ من تلك التربة وطنًا لها فتنمو وتزهر وتثمر؟ وبنظري فإن هذه القضية لها أولوية معرفية وربما وجودية على مختلف القضايا، التي يهتم بدراستها المشتغلون بمجال الدراسات الفلسفية، لما لها من عظيم الارتباط ليس فقط بجدوى دراساتهم وبحوثهم، وإنما بصورة أهم بشرعية وجود المشروع الفلسفي لدينا أساسًا.

وتتضح أهمية إشكالية التأسيس الفلسفي منذ بواكير التفلسف في البيئة الإسلامية، عندما طرح فيلسوف قرطبة الشهير، في القرن السادس الهجري، هذا الأمر من خلال محاولته كفقيه ينظر إلى الفلسفة من خارجها أن يكيفها في إطار أنواع أفعال المكلفين، مباح أو محظور أو مندوب أو واجب. ولما كان الفقه يتعلق بأفعال المكلفين لا معتقداتهم، فقد تحدث ابن رشد عن «النظر في الفلسفة» و «فعل الفلسفة»[1]، أي أنه أحال الفلسفة من مذهب إلى ممارسة، وذلك بغرض تجذيرها في المجتمع الذي تحكمه الشريعة بنظمها وقوانينها.

ولعل المفارقة المذهلة أن تتم الإشارة فى المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي عقد بالجامعة الأردنية عام ١٩٨٥ ، أي بعد أن طرح ابن رشد محاولته التأسيسية بقرابة سبعة قرون، إلى أن الفكر العربي الحديث الآخذ في التشكّل تدريجيًا «ليس فلسفة بالمعنى الاختصاصي»، وذلك من قبل الدكتور أديب نايف دياب، في دراسته «دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة». وبرغم إشارته إلى بعض تيارات ذلك الفكر الذى «يبشر بولادة فلسفة عربية فى المستقبل»، إلا أنه يأخذ على أساتذة الفلسفة العرب قلة إسهاماتهم واقتصار جهود بعضهم على الدراسة الأكاديمية التي يندر أن تكون «فلسفية خالصة . . . تقوم على التحليل الدقيق والنقد»(٢) . وفي نفس هذا المؤتمر يقرر الدكتور عادل ضاهر، بكلمات أشد وطأة، إخفاق عملية التأسيس الفلسفي لدى العرب حتى الآن. «فمعظم المشتغلين بحقل الفلسفة من العرب يقوم بدور الشارح للفلسفة السابقة أو الحاضرة، ومن النادر أن نجد بينهم من يثير قضية فلسفية بقصد معالجتها معالجة جديدة أو إلقاء ضوء جديد عليها»(٣) .

وتستدعي هذه المفارقة ذات الجذور التاريخية، التي تطل برأسها من آن لآخر على هيئة سؤال «هل يوجد لدينا فلسفة؟» التعرض إلى خبرة واقعية للتأسيس الفلسفي أو بالأحرى للإخفاق في التأسيس الفلسفي، بحيث يؤدي تحليل تلك الخبرة إلى تفسير أزمة التأسيس الفلسفي أو الإخفاق في تجذير واستنبات الفلسفة في التربة العربية.

يؤكد الدكتور حسن طلب في تصديره لمقالات فلسفية كتبها الأديب الشهير نجيب محفوظ في مستهل حياته الفكرية في ثلاثينيات القرن العشرين «أن الفلسفة قد خسرت أحد أبنائها الموهوبين بتحول نجيب

محفوظ إلى الأدب، غير أن ما كسبته الرواية قد عوضنا بلا شك، أضعافًا مضاعفة»[٤]. وسوف أحاول في هذا البحث تقييم خبرة تعاطي نجيب محفوظ مع الفلسفة فى مستهل حياته الفكرية، لاختبار هذا الرأي السابق ووضعه على محك البحث. ورائدي في تحديد خبرة محفوظ الفلسفية من زاوية قدرتها أو عدم قدرتها على التأسيس الفلسفي هو ذاك المدخل الذي اقترحه الدكتور أحمد عبد الحليم عطية من إمكانية قراءة هذه المقالات الفلسفية بالتوازي مع ما ذكره محفوظ عن الفلسفة على لسان أبطال رواياته، خاصة الثلاثية[٥]. إذ تحتوي تلك المقالات على المادة الخام للتفلسف لدى محفوظ، الذي سيسبكها في قالب أولي من خلال أعماله الروائية بعد أن هجر الدراسة الأكاديمية للفلسفة واستقر مقامه بميدان الأدب. وقد قمت باختيار شخصية كمال أحمد عبد الجواد في أحد أجزاء الثلاثية (السكرية) لسببين: أولهما أن تلك الشخصية هي نموذج للمثقف لدى نجيب محفوظ؛ وثانيهما أن علاج محفوظ لشخصية المثقف يجعله ليس ممثلاً لشخصية فردية، وإنما نموذج لفئة المثقفين بوجه عام[٦]. ولنجيب محفوظ أسلوب فى التعاطى مع الشخصيات - النموذج فى رواياته، إذ لا يجعلها أبواقًا جوفاء له تردد رأيه، ولكنه يعمد إلى تصميم صدام بين الشخصيات لتتكشّف أبعادها أمام ناظري القارئ وبحيث يترسب رأيه في وجدان القارئ من خلال تنامي هذا الصراع الدرامي تدريجيًا[٧]. وبناء على ذلك، سنعمد إلى تحليل ما جاء على لسان كمال عبد الجواد في (السكرية) عن الفلسفة، في إطار بعض الحوارات التي شارك هو فيها مع شخصيات أخرى أو مع ذاته أو دارت عنه بين شخصيات أخرى.

في حوار مركب من حوار مع الذات داخل حوار مع رياض قلدس، صارح كمال عبد الجواد القارئ برأيه في نفسه «يا للغرور! يكتب قصته من صفحتين كل شهر، ويظن أنه يطور البشرية، وأنا لست دونه سماجة فلأنني ألخص فصلاً من كتاب تاريخ الفلسفة لفنج أطالب في أعماقي بالمساواة». ويذهب كمال خطوة أبعد من ذلك وربما أكثر إيلامًا لنفسه في حوار آخر مع الذات ليكشف أمام القارئ حقيقته العارية «لم يعد من الممكن أن يتعزى بالفلسفة أو يدعيها، فليس الفيلسوف من ردّد قول الفلاسفة كالببغاء». وعن قيمة المقالات الفلسفية التى كان ينشرها فى المجلات، يرى أنه لم يعد لمثل هذه المقالات التعليمية قيمة تذكر وسط الكثير من الكتب، ولذلك فهو «في هذا الخضم لا شيء، وقد مل حتى طفح الملل. فمتى يدرك قطاره محطة الموت؟». وبين هذين الحوارين الذاتيين الكاشفين لحقيقة كمال عبد الجواد، وزيف زعمه لنفسه بأنه ينتسب للفلسفة في حين أنه ليس سوى ببغاء يردد أقوال الفلاسفة الحقيقيين، تأتي عدة حوارات تفسر للقارئ لماذا انتهى الحال بكمال عاشق الفلسفة تلك النهاية البئيسة.

ففي حوار تصادمي بينه وبين رياض قلدس، يبدأ الأخير في تفسير طبيعة اشتغال كمال بالفلسفة، «تتبعت مقالاتك منذ سنوات، وهي مقالات متنوعة وأحيانًا تكون متناقضة. وبالقياس إلى ما نعرف من فلسفات، فأدركت أنك مؤرخ جيد بيد أنني حاولت عبثًا أن أهتدي إلى موقفك أنت مما تكتب». ويتعمق الحوار في تحديد طبيعة هذا الموقف، الذي تشكو شخصية أخرى في الرواية تقرأ نفس مقالات كمال من أنها لا تستطيع تبينه. وتأتي الإجابة على ذلك على لسان كمال «إنني سائح في

متحف لا أملك فيه شيئًا، مؤرخ فحسب لا أدري أين أقف». ويكتمل الوصف لتلك الحالة في حوار آخر مع رياض قلدس أيضًا، وإن أتت الكلمات على لسان قلدس هذه المرة. «تقرأ وتفهم، مؤرخ بلا تاريخ، أرجو أن تعد يوم خروجك من هذا الموقف يوم عيد ميلادك السعيد».

ويمكننا أن نتساءل إذن مع هذه الشخصيات ما هو موقف كمال، وستأتي الإجابة على ذلك على لسان إحداها بأنه «لا موقف له». علينا الآن أن نعيد تركيب نموذج المثقف كمال عبد الجواد حسبما تتجلى ذاتيته في تلك الحوارات: إنه يكتب مقالات يلخص فيها فصولاً من تاريخ الفلسفة، وهو يكرر كالببغاء أقوال الفلاسفة الحقيقيين، وهذه الكتابات لم تعد لها قيمة تذكر، ويصيبه ما يقوم به من تكرار بملل طافح. ويعود ذلك إلى أن كمال يقف موقف السائح الأجنبي من القطع الأثرية بالمتحف، فهو يعجب بها ولكنه لا يرتبط بها، فهو مؤرخ لكنه هو ذاته ليس له تاريخ أو ذاكرة من الأفكار. وهذا الموقف في حقيقته لا موقف لأنه لا يستند إلى أية خبرة أو معايشة حقيقية تمكن من يكابدها من أن يمارس الفلسفة كنشاط أي يتفلسف. ولهذا يغدو الخروج من موقف اللاموقف المفتقر لأرض وجذور هو يوم ميلاد سعيد بالفعل لنموذج المثقف الذي يمثله كمال.

وتعتمد القراءة المتوازية بين أعمال محفوظ الروائية -السكرية هنا- وما أتى فيها من أقوال عن الفلسفة على لسان الشخصيات (كمال عبد الجواد هذه الحالة) والمقالات الفلسفية التي كتبها في الثلاثينيات، وهي المدخل المقترح لتحليل خبرة محفوظ في التعاطي مع الفلسفة في مستهل حياته، أقول تعتمد تلك القراءة المتوازية على إقامة تقاطع، إن لم يكن

تطابقًا، بين شخصية كمال أحمد عبد الجواد والمرحلة المبكرة من المسيرة الفكرية لنجيب محفوظ. فقد التحق محفوظ بكلية الآداب لدراسة الفلسفة عام ١٩٣٠، وبدأ في كتابة مقالاته الفلسفية تلك منذ هذا الوقت وحتى عام ١٩٣٦، وتنقسم تلك المقالات إلى عدة محاور هي: تاريخ الفلسفة، ومعني الفلسفة، وفلسفة برجسون، والقضايا الفلسفية، والسيكولوجيا واتجاهاتها. ولم تكن النقلة من الفلسفة في الأدب على الصورة الشاعرية التي يقدمها الدكتور حسن طلب من أن محفوظ قد استسلم «لإغواء الرواية» بعد أن ظل لسنوات يجمع بين كتابة القصة القصيرة والمقالات الفلسفية(٩). إذ يخبرنا محفوظ ذاته أنه مر بفترة عذاب شديد بسبب التنازع بين الفلسفة والأدب في نفسه، وقد بلغت الأزمة التي عانى منها محفوظ ذروتها أثناء الإعداد لرسالة الماجستير عن (مفهوم الجمال في الفلسفة الإسلامية) تحت إشراف الشيخ مصطفى عبد الرازق. وبحسب كلمات محفوظ نفسه فقد قطع العمل وهو في منتصف الرسالة «إذ أحسست أن كل تقدم فيها يزيد من حدة التمزق المؤلم في نفسي»(١٠). إذن لقد سار محفوظ نفسه مع كمال عبد الجواد في نفس الطريق ووقف نفس الموقف أو فلنقل اللا موقف، لكنه تجاوز كمال عبد الجواد بعد أن خرج من موقف اللا موقف ووضع حدًا للعذاب الداخلي والتمزق المؤلم الذي كان يعتمل في نفسه. وأتت تلك النهاية للمعاناة والخروج من موقف السائح بالنقلة التي قام بها محفوظ من الفلسفة إلى الأدب بقطعه لعمله في رسالة الماجستير، وكان ذلك بكلماته التي ساقها على لسان رياض قلدس يوم عيد ميلاده السعيد. وللتدليل على ذلك علينا أن نقتفي أثر محفوظ أو بالأحرى كمال عبد الجواد في طرف من

تلك المقالات الفلسفية التي كتبها محفوظ وهو يعايش موقف اللا موقف ويكابد مع كمال عبد الجواد الملل والعذاب.

وقبل استكمال القراءة المتوازية، التي اقترحها الدكتور أحمد عبد الحليم وحدد مجالها بمقالات محفوظ الفلسفية من جانب وأعماله الروائية من جانب آخر يغدو من الضروري لإتمام هذه الخطوة المنهاجية تحديد أسلوب القراءة. وستحاول هذه لدراسة في تناولها لتلك المقالات وحتى غيرها من النصوص الإفادة مما اقترحه الدكتور شوقي ضيف وأسماه «علم احتمالات النصوص» الذي يستفيد من جوهر الطريقة الأزهرية في دراسة المتون والشروح والحواشي، التي تنصب على المحاورة والمجادلة بين الآراء المختلفة حول المسألة أو الفكرة الواحدة. ويحسب ذلك العلم، تتم دراسة الوجوه المختلفة للفهم التي تحتملها النصوص (ومن هنا لفظ احتمالات) سواء كانت أدبية أو فلسفية أو قانونية، بل ويقترح الدكتور شوقي ضيف التوسع في ذلك الأسلوب حتى لدراسة احتمالات النصوص في مجالات أخرى كالاقتصاد والسياسة(١١). فلنشرع في القراءة.

كان أول مقال نشره نجيب محفوظ في أكتوبر عام ١٩٣٠ في «المجلة الجديدة» بعنوان (اختصار معتقدات وتوالد معتقدات)، أما آخر مقال له ونشر في نفس المجلة على جزئين عام ١٩٣٦ فكان بعنوان (فكرة الله في الفلسفة). ولما كانت المقارنة بين أول وآخر مقالة له تشير برأي الدكتور أحمد عبد الحليم إلى القلق الروحي الذي يصاحب تعاطي محفوظ مع الفلسفة(١٢)، فسوف نجعل هاتين المقالتين قوسين يضمان المقالات الأخرى، من خلال الربط بينهما ورؤية احتمالات النصوص فيهما لمعرفة

علاقة البداية بالنهاية في مغامرة محفوظ الفلسفية، وهل كانت هناك استمرارية أم تغير في آرائه وأفكاره حول تلك القضية التي بدأت وانتهت بها مقالاته الفلسفية، ألا وهي قضية الدين أو الألوهية.

يرى محفوظ في مقال «احتضار معتقدات وتوالد معتقدات» حسبما يشير العنوان أن اللحظة الحاضرة تجمع بين تزعزع المعتقدات القديمة التي شكلت تاريخيًا أساس المدنيات والحضارات التاريخية من جهة، وعدم استقرار أو رسوخ مذاهب جديدة تحل محلها، الأمر الذي يجعل الماضي بالنسبة له لحظة انتقالية، ومن هنا يتسم العصر بالاضطراب والتردد والصراع. ويُسكن محفوظ اللحظة الانتقالية الحاضرة في إطار عملية تطور طبيعي تؤدي إلى تقدم العمران، الذي يقوم على سنن طبيعية هي ارتقاء العقل وهدمه للمعتقدات القديمة وانهيار الإيمان بها. وهذا التطور الطبيعي يحقق المرغوب فيه، ألا وهو ترميم أساس المدنية أو بناء أساس جديد لها، ولكن ليس عن طريق الثورة التي تؤدي إلى التخريب والاضطرابات، ومن ثم العودة إلى نقطة الصفر[١٣]. وبرغم توقع محفوظ أن يكون الفوز بالمستقبل من نصيب الاشتراكية لأنها تستهوي الفقراء والساخطين بوعودها، لكنه لا يركن إلى هذا الاحتمال، أي حلول المذهب الاشتراكي محل المعتقدات القديمة. وذلك لسببين: أولهما أن الاشتراكية لن تكون نقطة النهاية في التطور الاجتماعي بسبب أن تطلع الإنسان للأفضل سيجعله دائم البحث عما يحقق له السعادة والرفاهية؛ وثانيهما أن فشل الاشتراكية لن يؤدي إلى الارتداد للوراء والرجوع إلى المعتقدات القديمة، وإنما إلى المزيد من الإيمان بالتطور[١٤]. لكن محفوظ بعد ست سنوات سيبدو أقل ثقة في التطور وزوال

المعتقدات القديمة، حسبما يتضح من مقاله (فكرة الله في الفلسفة).
فبدلاً من أن يكون الدين مجرد أساس للحضارات القديمة، يعترف محفوظ الآن بأن الدين كان وما يزال عنصراً جوهرياً مؤثراً في حياة الإنسان في داخل ضميره وفي ميدان الحياة الاجتماعية. ولما كانت فكرة الألوهية هو محور وروح الدين فيهدف المقال إلى عرض وموازنة آراء المفكرين حولها، إذ عمد ثلاثة أصناف من المفكرين إلى استجلاء حقيقة الألوهية كل بطريقته التي تناسب مجاله؛ فالفلاسفة عن طريق العقل، وعلماء الاجتماع بواسطة المنهج العلمي، والمتصوفة من خلال القلب والشعور[(١٥)]. ودون الخوض في تفصيل كل طريق حسبما عرض محفوظ له، سوف نبرز هنا تقييمه الذي أورده لكل صنف من المفكرين والطريق الذي التمسه، ثم الموقف الذي انتهى إليه هو ذاته من قضية الألوهية. بعد عرض محفوظ لمذاهب الفلاسفة في العصر القديم والحديث حول فكرة الألوهية، أتى على ذكر البراهين العقلية على وجود الله، وقد قسمها إلى براهين ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية. وقد فند في عجالة كل نوع من أنواع تلك البراهين ليخلص إلى أنها «تمهيد حسن ولفت قيم ولكنها لا تبلغ بالإنسان درجة الاعتقاد الحقيقي». ويقرر في كلمة فاصلة؛ «وإني لأجد نفسي بعد الإطلاع عليها من حيث كنت من القلق والاضطراب»[(١٦)]. ويعترض محفوظ على علماء الاجتماع الذين يجعلون فكرة الإله المشخص هي نتاج تطور اجتماعي فكري بدأ من المقدس العام إلى الإله غير المشخص إلى الإله المشخص. إذ يرى أن الدين يحوي أفكاراً سامية تتجاوز الأفكار النابعة من المجتمع التي مهما بلغ رقي ذاك المجتمع تكون مشبعة بالأنانية وحب الذات والرغبة في

التسلط، فضلاً عن أن قيم العدالة والإخاء والكمال تصورات سامقة لابد أن تنبع من خارج المجتمع، سواء من مصدر سماوي أو من النفس البشرية(١٧). أما بالنسبة للصنف الثالث وهم المتصوفة الذين يهتمون «بالتجربة النفسية العليا التي تجذبهم إليها جذبًا عميقًا» حتى يستدركوا ماهية الله في أعماق نفوسهم، فيعبر محفوظ عن موقفه بكلمات في غاية الدقة. «والرأي الصوفي يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين؛ لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته... أعز من أن يجازف بها الإنسان»(١٨). إذن يستحسن محفوظ براهين الفلاسفة لكنها لا ترقى إلى مستوى اليقين في نفسه، ويرفض إنكار علماء الاجتماع للألوهية بردها إلى أصول مجتمعية، لكنه يقف إزاء المتصوفة موقف العاجز، فهو لا يستطيع خوض غمار تلك التجربة التي تمثل الحياة بأسرها، لكنه لا يملك رفضها، بل إنه يجعلها أعز من المجازفة بها، فهو لا يملك المخاطرة بوضعها موضع الاختبار، لأنه لا يتحمل تبعات فقدان الإيمان ولا يتحمل تكاليف ثبوت الإيمان. إنه مرة أخرى «موقف اللا موقف»، كما عند كمال عبد الجواد، إنه لا يملك الإيمان وكذلك لا يملك عدم الإيمان؛ «ولا حيلة للإنسان في الإيمان به [أي الله] أو الإنكار له» وبالتالي لا يبقى له سوى ما يسميه عاطفة التدين أو الإيمان الطبيعي، الذي لا يعدو أن يكون شعوراً بالسمو الإنساني يظهر من خلال تقديس وإجلال آيات أو ملامح ما في النفس البشرية والطبيعة الخارجية(١٩). إنه مجرد شعور بروعة الخلق دون أن يقوى ليصير إيمانًا بالخالق.

إن المقابلة بين هذين المقالين توضح استمرار انشغال محفوظ بنفس القضية، لكن مع تغير آرائه وأفكاره حولها، فلقد تحول إيمانه بالتطور

الطبيعي للعقل إلى شك وارتياب فيه قاده إلى فلسفة برجسون، غير أنه اختار في الأخير ألا يجازف بطرح قضية الألوهية على المحك، وأن يجعل من عدم الحسم أو اللاموقف موقفًا له. لا غرابة إذن أن يرى الدكتور عبد الحليم في المقارنة بين هذين المقالين إيضاحًا للقلق الروحي لدى نجيب محفوظ الذي سيجعله يطرح أسئلة كونية كبرى في أعماله المختلفة أي الأدبية أو الروائية. ولا يعني ذلك سوى أن النقلة من الفلسفة إلى الأدب، الذي أخصبه محفوظ بتلك الأسئلة الكونية الكبرى لم تكن سوى حمل خارج الرحم، ومن هنا حدث إجهاض لمحاولة جادة وحقيقية للتأسيس الفلسفي. فلقد حدث ذلك الحمل خارج رحم الفلسفة، وفي رحاب الأدب بالنسبة لنجيب محفوظ، الأمر الذي أفرز مكسبًا هائلاً في الرواية، على حد الدكتور طلب، لكنه من دون شك لم يعوض عن الخسارة الفادحة التي منيت بها الفلسفة بسبب ذلك.

وللإجابة على السؤال المتعلق بلماذا حدث الحمل الفكري لنجيب محفوظ خارج رحم الفلسفة، في رحاب الأدب، فلابد من القيام بخطوتين تلقيان الضوء على ضيق الحيز الفلسفي أو ربما ضيق محفوظ بالحيز الفلسفي كإطار يطرح فيه أسئلته الكونية الكبرى من جهة ورحابة المجال الأدبي وسعته لتلك الأسئلة الكبرى وما يؤزها من قلق روحي لدى محفوظ. بعبارة أخرى، سوف تسعى هاتان الخطوتان لرؤية محفوظ من جانبين، جانب ضيقه بالحيز الفلسفي وجانب انسيابه في رحاب الأدب. وتتلخص هاتان الخطوتان في القيام بتحليل مجموعة من المقالات الفلسفية تنتمي لنفس المرحلة المبكرة في سيرة محفوظ الفكرية وتدور حول «معنى قيمة الفلسفة لدى الفلاسفة»؛ وتحليل فصل في رواية

(اللص والكلاب) يدور حول نفس القضية التي شغلت ذهن محفوظ ووقف منها موقفه اللا أدري ذلك. وسنبدأ بالخطوة الثانية لأنها ستلقي ضوءاً كاشفًا على الأولى أيضًا.

إن الربط بين أفكار المقالين «احتضار معتقدات وتوالد معتقدات» و«فكرة الله في الفلسفة» قد جرى فعلاً على يد محفوظ في عمله الأدبي الشهير (اللص والكلاب)، بعد قرابة ربع قرن من كتابة المقالات الفلسفية. وأتى الربط بين المذهب الاشتراكي الذي كان يفترض أن يحل محل المعتقدات الدينية القديمة والطريق الصوفي لفكرة الألوهية الذي وقف فيه محفوظ موقفه اللا أدري، في إطار حوار فريد بين سعيد مهران (اللص) وعلى جنيدي (الشيخ المتصوف). ولكن في رحاب الرواية استحالت الأفكار الذهنية المجردة إلى نماذج إنسانية حية، تجسم الطبيعة البشرية تجسيمًا مرئيًا. إذ بعد أن اكتست تلك الأفكار باللحم وسارت الدماء في عروقها بُثّت فيها روح الحياة وانبعثت منها أفكار وأحاسيس وأفعال جعلت منها الحياة نفسها وليس مجرد محاكاة للحياة. لا غرابة إذن أن الفلسفة كانت قد اتخذت الشعر قالبًا لها في عهدها الأول ببلاد اليونان على يد بارمنيدس والمحاورات على يد أفلاطون، قبل أن يحبسها أرسطو في مفاهيم آلته المنطقية كي يعصم الذهن البشري من الخطأ. ويتسم الحوار بين الفكرتين أو بالأحرى بين الشخصيتين بأنه حوار فريد لأنه يفتقر إلى التواصل، أو ربما يحدث التواصل بين طرفي الحوار، وإنما في ذهن القارئ عندما يعيد تجريد ما جسّده محفوظ من خلال الشخصيات من أفكار. فبالرغم من أن محفوظ يسوق أحداث الرواية من منظور بطل القصة (سعيد مهران)، الذي يؤكد في أكثر من مرة خلال

حواره مع الشيخ المتصوف بأنه لا يفهمه وأن كل لفظ يقوله الشيخ له معنى غير معناه، وأن أباه (أي والد سعيد مهران) هو الذي كان يفك طلاسم الشيخ، برغم ذلك فإذا نظرنا لعبارات الشيخ المتصوف من خارج مجال رؤية سعيد مهران، سوف نعثر على ما لها من معنى. وحينئذ سيحدث التواصل على مستوى أعمق، بعد أن امتنع عن الحدوث خلال الحوار الذي استغرق الفصل بأكمله من الرواية بين سعيد اللص وجنيدي المتصوف. إنه حوار بين طرفين يعتقد كل طرف فيه أنه يفهم الآخر (يرى مهران أن الشيخ غائب في السماء، ويرى الشيخ أن سعيد لم يخرج من السجن الحقيقي) ولكن الآخر لا يفهمه (يكرر سعيد على الشيخ وكأنه يحدث نفسه ما يؤلمه من تنكر ابنته له وخيانة زوجته له مع تابعه وضياع ماله ونفوذه، ويكرر الشيخ على سعيد دعوته له بأن يتوضأ ويقرأ). ومن هنا تفرد الحوار، فلو كان عدم الفهم كاملاً لانقطع الحوار، ولو كان الفهم كاملاً لاتصل الحوار، ولكن هذا المزيج بين الفهم وعدم الفهم يجعله حوارًا غير تواصلي، على الأقل بالنسبة للمشاركين فيه.

وكي نضع يدنا على مضمون الحوار، ينبغي الذهاب في الاتجاه العكسي من خلال تعرية الأفكار المجردة من ردائها الإنساني. إن مأساة سعيد مهران هي مشكلة المذهب الاشتراكي، الذي بتركيزه على الجوانب المادية للوجود الإنساني يعلي من شأن المساواة في الملكية بين الناس، الأمر الذي يحتم إعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء. والمشكلة هنا هي أن الإجراءات التوزيعية عندما تقوم بها الدولة على نطاق موسع تصبح فعلاً نبيلاً ساميًا يوصف بكلمة (التأميم)، ولكن عندما يقوم بها أحد هؤلاء الفقراء الذين يتوجه إليهم المذهب الاشتراكي تصبح فعلاً

مجرمًا ذميمًا يوصف بكلمة (السرقة). ولما كانت السرقة يقوم بها لص واللص تطارده الكلاب، فسوف تدور أحداث الرواية حول مطاردة الكلاب للص حتى تسوقه إلى حتفه. وهذا اللص، أو الذي يتوجه إليه المذهب الاشتراكي باعتباره فقيراً ولكنه يجعل منه لصًا عندما يوضع موضع التطبيق، بسبب اعتناقه للمذهب الاشتراكي، فهو يسعى وراء أهداف مادية بحتة؛ الزوجة والثروة والنفوذ. على هذا المستوى لا يستطيع اللص- الاشتراكي أن يتطلع إلى أفق الشيخ المتصوف إلا في إطار الحنين لذكريات الماضي، الذي يغيب عن الواقع بتطلعه للسماء، ومن هنا عدم إمكانية قيام التواصل.

أما الشيخ جنيدي فهو تجسيد الطريق الصوفي إلى الله، الذي يرى أن مهران لم يخرج من السجن لأن السجن الحقيقي هو سجن النفس، ولكن لأن مهران لا يرى من الوجود سوى ما هو مادي فهو يظن أنه خرج من السجن ويظن أن الجدران ستوفر له سكينة البيت. ومشكلة مهران بنظره أنه في عمق ذاته غير راض عن الله، وبالتالي أرشده لأن يتوضأ ويقرأ، أي يتطهر من عدم الرضا ويقرأ ما سوف يشيع في جنبات نفسه الرضا عن الله أو المحبة الإلهية. إذ أن الله قد اصطنع الإنسان لنفسه وتوجب محبة الله على الإنسان الإتباع والطاعة في الأوامر والنواهي، وفوق ذلك الرضا بما حكم وقدر له. وعلى هذا المستوى تغدو مشكلات مهران بالنسبة للشيخ زائفة أو غير حقيقية، ستزول بمجرد أن يصدق مهران مع نفسه ولا يكذب عليها، ومن هنا أيضًا عدم إمكانية قيام التواصل في الحوار. ويمكننا أن نسأل، كما سألت تلك الشخصية في (السكرية) عن موقف كمال عبد الجواد، ما هو موقف محفوظ من هذا كله؟ وتأتي الإجابة على ذلك بأنه برغم خروجه من ضيق الفلسفة وتجاوزه لمرحلة

كمال عبد الجواد إلا أنه لم يبرح موقف اللا موقف أو لا أدرية كمال عبد الجواد، إذا جاز القول.

وحتى تكتمل الصورة، لابد من تحليل تلك المجموعة من مقالات محفوظ الفلسفية، التي أخذ يذرع فيها الحيز الفلسفي ليقيس نطاقه، ليتضح لنا لماذا ضاقت عليه الفلسفة أو لم يكن بإمكان الحيز الفلسفي برأيه أن يسع حوارًا كالذي دار بين مهران وجنيدي، بكل ما يحويه من أسئلة كبرى وقلق روحي مصاحب لها. وبداية لا بد من التساؤل هل تمثل تلك المقالات الفلسفية لمحفوظ ما ذكره كمال عبد الجواد عن كتاباته في الصحف والمجلات من أنها مقالات تعليمية ليس لها قيمة تذكر، إذ هي مجرد تلخيص لفصول تاريخ الفلسفة وترديد ببغائي لأقوال الفلسفة. والحقيقة أنه برغم وجود تشابه ظاهري بين وصف كمال لمقالاته وتلك المقالات الفلسفية لمحفوظ، بما قد يقود إلى اعتبارهما أمرًا واحدًا، إلا أن بعض الإطلاع على مكنون صدر محفوظ وما يعتمل فيه من قلق واضطراب روحي، جرى التعرض للمحة منه في الحيز الروائي، لم تعد تلك المشابهة بين الاثنين صائبة. بل يمكن القول حسبما سيتضح عند تناول تلك المقالات أن محفوظ كان يقوم بمسح حدود الحيز الفلسفي، وقتما كان يطرح فيه ما يشغل ذهنه من تساؤلات، مستخدمًا في ذلك القدر القليل من البضاعة الفلسفية الذي تحصّل عليه في سنى دراسته. وسيجيب تصور محفوظ عن المجال الفلسفي وحدوده على سؤال لماذا ضاقت عليه الفلسفة وكيف وجد السبيل إلى خارجها تجاه مجال الأدب؟

وبالنسبة لمحفوظ، يتمثل منطلق البحث الفلسفي في القضية الأولى التي تتعلق بأصل الكون ـ وستصاغ هذه القضية لدى محفوظ لاحقًا في السؤال عن فكرة الألوهية ـ وبسبب التطور العقلي، الذي يعكسه تاريخ

الفلسفة، من البداية الساذجة (المتعلقة باستخدام المادة في تفسير أصل الوجود) إلى التفكير العلمي (المتعلق بعلاقات السببية) ومروراً بالتخلص التدريجي من التفسير المادي والسمو إلى آفاق التفسيرات المعنوية، بسبب ذلك التطور ليس مهمًا البحث في أصل الفلسفة ذاتها، بمعنى ما إذا كانت الفلسفة عبقرية استثنائية لا تتأثر بتيار أجنبي (حسبما يتمثل في فكرة المعجزة اليونانية) أو تكملة لفلسفة أخرى (حسبما ترى نظريات الأصل الشرقي للفلسفة اليونانية)[٢٠].

ولتحديد مجال الفلسفة، يطرح محفوظ سؤالاً في غاية الأهمية، هل الفلسفة تتحدد بموضوعها، لأن ذلك يجعل منها علمًا لم يتحدد موضوعه بعد، أم تتحدد الفلسفة بفكرة أو «نزعة تفكيرية تكمن خلف الأشكال المختلفة»؟ ويرى أن أصح الطرق لتحديد معنى وقيمة الفلسفة هو معرفة رأي الفلاسفة أنفسهم عنها، وهكذا يتميز محفوظ عن كمال عبد الجواد بأنه لم يكن يقدم ملخصات لتاريخ الفلسفة، وإنما يسوق تلك التلخيصات للإجابة على أسئلة شديدة الأهمية تشغل باله عن المجال الفكري الذي يتحرك فيه. وبعد استعراضه الملخص لتصورات الفلاسفة عن الفلسفة، بدءاً بأشعار هزيود وهوميروس وحتى ديكارت، خلص محفوظ إلى أن الموضوعات التي بحثها أفلاطون وأرسطو هي نفس تلك التي اهتم بها ديكارت، وإنما النزعة التفكيرية أو ما أسماه هو «روح البحث» هي التي «تغيرت تغيراً بينًا». ففي حين كان هناك إيمان وتسليم بالعقل والنفس البشرية عند الفلاسفة القدماء، اتجهت الفلسفة الحديثة مع ديكارت إلى نقد كل من العقل والنفس البشرية لترسي المعرفة على أساس ثابت بعد التحقق من قدرة العقل على أن يكون آلة للعرفان. غير أن الأساس الثابت الذي وضعه ديكارت للفلسفة أي «النزعة النقدية»، لم

تحل دون انحسار شمول الفلسفة، فبعد أن كانت تبغي الوصول إلى أصول الأشياء والموجودات انحصرت في البحث في النفس وظاهراتها[٢١]. إذن ليس «الموضوع» هو العامل المرجح في تحديد قيمة ومعنى الفلسفة بل «النزعة التفكيرية» أو «روح البحث» بتعبير محفوظ، ولعل ما يؤكد ذلك، الكلمات التي ختم بها مقالاً آخر، يشدد فيه على أهمية دور الفلاسفة في عصر تُخضع فيه مسيرة العلم الظافر كل موضوع للبحث لسيطرته، إذ يقول: «الفلسفة رهن بهذه الأسئلة، وهي لذلك باقية ما بقيت هذه الأسئلة وما بقيت النفس التي توقظها»[٢٢].

وإذا كان مجال الفلسفة تاريخيًا يتسع ويضيق بموضوعاتها، بحيث لا يبقى منها سوى النفس التي توقظها والنزعة التفكيرية التي تحركها والأسئلة التي توجهها، فهذا الأمر لن يجعل محفوظ يقيد نفسه بالحدود المتعارف عليها في عصره للبحث الفلسفي، وإنما يتجاوزها ليمارس التفلسف في مجال آخر أرحب وراء حدود الفلسفة. غير أن ذلك وإن فسر ضيق محفوظ بالفلسفة وقراره بالخروج منها - وإن استبطن جوهرها - إلا أنه لا يفسر في ذاته توجهه للأدب. السؤال هو إذن، إذا كان ماركس ارتأى نهاية دور الفلسفة وتجاوزها إلى الاقتصاد السياسي، كما أجرى محفوظ ذلك على لسان إحدى شخصيات الثلاثية، فلماذا اختار محفوظ تجاوز الفلسفة إلى الأدب ليفرغ فيه الأسئلة الكونية الكبرى المتولدة عن قلقه الروحي وليمارس فيه التفلسف وإن كان بوسائل أخرى؟ ولعل الباب الذي غادر محفوظ منه الفلسفة يقدم إجابة عن ذلك السؤال، ذلك أن محفوظ بعد أن فقد إيمانه الأول بالتقدم ورهانه على المذهب الاشتراكي للحلول محل المعتقدات القديمة، قد ركن إلى فلسفة برجسون. إن محفوظ يرى أن فلسفة برجسون إنما «يعود [إليها] فضل

تجدد الفلسفة الحديثة»، لأنها مثّلت الأساس لفلسفات في القرن العشرين استطاعت مغالبة الفلسفات العقلية التي سادت القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى، إذا كان محفوظ يرى في فلسفة برجسون خط الدفاع الأخير للفلسفة في مواجهة الفلسفات المادية الخاضعة لتأثير العلم، فلابد أنه شاطر فلسفة برجسون عدم إيمانها بالعقل وعدم اعتمادها عليه في دعم بنيانها(٢٤). ويؤكد محفوظ أن برجسون يرى العقل بعين الفلسفة التي تربطه بالحياة، وتجعله وسيلة للعيش وليس لإدراك الحقائق، أي أن العقل لديه «كآلة للعمل غير قادر على فهم الحياة وحدتها». وما الحياة برأي برجسون سوى وثبة حيوية تسري في الكائنات الحية، من نبات وحيوان وإنسان، وتنزع إلى الكمال عن طريق التخلص من ربقة المادة(٢٥).

وإذا كان العقل قاصراً عن الإدراك، لأنه عقل عملي؛ أى مجرد وسيلة للعيش، وإذا كانت الحياة هي وحدة كلية متشابهة تغذوها وثبة حيوية نزّاعة إلى الكمال، بما يجعل الصراع بين المادة والروح جزءاً منها، فستكون الفلسفة أضيق من أن تصبح مجالاً يسع ظواهر الحياة المعقدة المتشابهة، كما أن أداتها -العقل- تقصر عن سبر غور تلك الظواهر. أما الأدب فسيكون المجال المناسب لمحفوظ، حسبما ستقوده إليه فلسفة برجسون، إذ هو لا يتسع فقط لظواهر الحياة المعقدة المتشابكة بل يتخذها مادة لأعماله في الأساس. ليس هذا فقط، بل إن الخيال كأداة معرفية، هُمِّشت منذ القرن السادس عشر في ظل تنامي سيطرة المنهج العلمي الجديد، وأحيلت للدراسات الجمالية بما فيها الأدب، سوف تناظر -عند محفوظ- الحدس عند برجسون كأداة متجاوزة للعقل تستطيع سبر أغوار تلك الحياة المعقدة، وهكذا سيتسع الأدب بالنسبة لمحفوظ لما ترغب فلسفة برجسون - موضوعًا ومنهجًا- في دراسته والوصول إلى المعرفة أو الحقيقة بشأنه.

إذن بالاستفادة من خبرة نجيب محفوظ، يتضح أن الإخفاق في التأسيس الفلسفي إنما يأخذ شكل أننا نصبح عيالاً على تاريخ الفلسفة (الغربية أو الإسلامية أو أي فلسفة أخرى) فنرتبط بها ارتباطًا (شرحًا وتفسيراً وتدقيقًا). ولبُّ هذه الأزمة هو فقدان الموقف الذي يخرج التفلسف من رحمه، استجابة له وتعبيراً عنه وحلاً لإشكالاته، بعد أن يكون قد صاغها على هيئة أسئلة بل وربما أنساق تتناقلها الأجيال فيما بينها. وينبع فقدان الموقف بدوره من الافتقار للشجاعة اللازمة لتحمّل المخاطرة بالكدّ والتعب في مصارعة الأسئلة الوجودية، وما يحمله ذلك من تداعيات تصل حدّ الانسحاق تحت وطأة إجاباتها أو من فرط الألم الناجم عن مكابدتها، وبدلاً من ذلك هناك الرغبة في الاستسهال والوقوف على بر الأمان والجلوس في مقاعد الراحة للمتفرجين، الذين لا يخوضون مع الخائضين دون أن يمنع ذلك صخبهم وتهليلهم.

والحقيقة أن الفلسفة لا تتعلق بالمذهب الذي يُخضع مجموعة من المعتقدات أو المسلمات لمنطقه ويربط بينها ربطًا منطقيًا مُحكمًا، ليجعل منها كلاً متماسكًا يتمتع برونق ومظهر جذّابين. كما لا تتعلق الفلسفة بالمنهج من حيث هو إجراءات شكلانية تأتي في إطار تسديد الخانات وملء الاستمارات، وإنما التفلسف هو محاولة تحمل كل عناصر المخاطرة بالسقوط الإنساني، دنيويًا بقدر ما هو أخروي، لتأصيل الوجود الإنساني فكرًا وشعوراً وعملاً باستخدام كافة مواهب وملكات ذلك الكائن الإنساني المتفرد، بما يجعله يتصل بقاعدة وجوده ويربط بينه وبين كل ما هو بخلافه، ومن هذه المهمة التأصيلية تأتي تسمية «الأصوليات».

وقد حاولت هذه الدراسة الافتتاحية أن تضع الدراسات المتفرقة لهذا الكتاب المتواضع في إطار جامع يجعلها تشد بعضها بعضًا، حيث تكشف كل دراسة عن محاولة أحد الفلاسفة أو أكثر القيام بهذه الممارسة التأصيلية في مصره وعصره، استنادًا لموقف أتى تفلسفه ترجمة له وتأسيسًا عليه. ففي الدراسة الأولى يتم التعرض لمحاولة «ميشيل فوكو» للتأسيس لممارسة المقاومة على ميكانيزمات القوة الحديثة على أساس ما أسماه «الروحانية السياسية» في عصر خلا فيه العالم من الروح. أما الدراسة الثانية فتلقي الضوء على مسعى فيلون السكندري لتوظيف مفهوم «اللوجوس» اليوناني الشهير كي يؤسس فكريًا للوجود السياسي للجماعة اليهودية في مدينة الإسكندرية الكوزموبوليتانية وقتذاك. وتأتي الدراسة الثالثة لتوضح مسعى «ابن رشد» لبلورة تقاليد فلسفية لدراسة الوجود السياسي بما يعمق من عمل الفارابي المتعلق بإضفاء الطابع الأفلاطوني على الفلسفة السياسية في العالم الإسلامي، وذلك بإعادة قراءة جمهورية أفلاطون. وتقارن الدراسة الرابعة بين محاولة «جوزيبي سكاتولين» و«جورج قنواتي»، الراهبين الكاثوليكيين، لتأسيس مفهوم الحوار مع الآخر الديني، وإن اختلف كلاهما في تصور طبيعة ومنهج وغاية الحوار رغم وحدة الإطار الديني بل والمذهبي لكليهما. وعلى الناحية الأخرى، تسعى الدراسة الخامسة لاستجلاء ما ذهب إليه المؤرخ «هشام جعيّط» في محاولته لتأسيس وعي حضاري للمسلمين في العالم المعاصر بالاستناد إلى خبرة التمرئي مع الآخر الحضاري. وأخيرًا، تعيدنا الدراسة الأخيرة إلى نقطة البداية وتغلق الدائرة، باستجلائها لمشروع عزت قرني في التأسيس الفلسفي من خلال تناوله للإبداع والتأسيس في الفلسفة.

**المراجع:**


١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، ١٩٨٦، ط ٢، ص ٢٧.

٢) د. أديب نايف دياب، دراساتنا الأكاديمية ومولد الفلسفة العربية المعاصرة، في إبراهيم بدران (وآخرون)، الفلسفة في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧، ط ٢، ص ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

٣) د. عادل ضاهر، دور الفلسفة في المجتمع العربي، في المرجع السابق، ص ٧٦.

٤) د. حسن طلب، تصدير: نجيب محفوظ بين الفلسفة والأدب، في د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا (مجموعة من أهم مقالات الفلسفية)، كتيب ملحق بمجلة إبداع، خريف ٢٠١١، عدد ٢٠، ص ٨.

٥) د. أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: كتابات نجيب محفوظ الفلسفية، نادر أحمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص ١٥.

٦) د. عبد السلام الشاذلي، شخصية المثقف في الرواية الفنية العربية الحديثة بمصر (١٨٣٤ ـ ١٩٥٢)، مكتبة الأسرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

٧) المرجع السابق، ص ٢٩٣.

٨) د. أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: كتابات نجيب محفوظ الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ص ٩ - ١١.

٩) د. حسن طلب، تصدير. . . ، مرجع سبق ذكره، ص ٧.

١٠) حديث لنجيب محفوظ في عشرة أدباء يتحدثون ص ١٨١، صبري حافظ، نجيب محفوظ بين الدين والفلسفة، الهلال، فبراير ١٩٧٠، ص ١٢١، نقلاً عن د. عبد السلام الشاذلي، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٢.

١١) د. شوقي ضيف، معي، سلسلة اقرأ، عدد ٤٦٦، فبراير ١٩٨٥، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، ص ٦٨.

١٢) د. أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: كتابات نجيب محفوظ الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

١٣) نجيب محفوظ، احتضار معتقدات وتوالد معتقدات، د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا (مجموعة من أهم المقالات الفلسفية)، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٩ - ٢٠.

١٤) المرجع السابق، ص ص ٢١ - ٢٢.

١٥) نجيب محفوظ، الله، فى د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا، مرجع سبق ذكره، ص ٦٨.

١٦) نجيب محفوظ، فكرة الله في الفلسفة، المرجع السابق، ص ٧٩.

١٧) المرجع السابق، ص ٧٧.

١٨) المرجع السابق، ص ٧٩.

١٩) المرجع السابق، ص ٧٩.

٢٠) نجيب محفوظ، تطور الفلسفة إلى ما قبل سقراط، أ د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣.

٢١) نجيب محفوظ، الفلسفة عند الفلاسفة، في د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

٢٢) نجيب محفوظ، ماذا تعني الفلسفة، في د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

٢٣) نجيب محفوظ، فلسفة برجسون، في د. أحمد عبد الحليم عطية، نجيب محفوظ فيلسوفًا، مرجع سبق ذكره، ص ١١٢.

٢٤) المرجع السابق، ص ١١٤.

## فوكو والثورة: إعادة فتح الملف الإيراني

حقًا لقد دارت الدوائر. هل استدرج المشروع «الفوكولي» نفسه إلى منطق «الفائز يخسر»، حينما فاز بتركيب صورة قوية لماكينة السلطة الجهنمية التي تبتلع كل شيء بداخلها، ولكنه خسر في ذات الوقت، لأن القارئ أصبح لا حول له ولا قوة، لأن أي نوع من التمرد والعصيان أمام تلك الماكينة الجهنمية للسلطة عديم الجدوى (Hoy 1986 : 11) أم قام فوكو في حقيقة الأمر باستبدال أحد الأشكال الخاصة بتفسير «اليد الخفية» بشكل آخر، لا يترك أي مجال للحرية أو المقاومة؟ (Taylor, 1986: 90-1).

فطالما يغطى أرخبيل المعتقلات (Carceral Archipelago) الجسد الاجتماعى بأكمله عن طريق استراتيجيات الإفراد والتجميع (Collectivization & individualization)، «لماذا يتعين علينا إبداء أية مقاومة تجاه تلك القوة المتوغلة في كافة الأرجاء، تلك القوة التي تجري مجرى الدم في جسد المجتمع الحديث، بدلاً من أن نوائم أنفسنا معها؟ . . . ولماذا يكون الصراع مفضلاً على الخضوع؟ ولماذا ينبغي مقاومة السيطرة؟» ويجيب هابرماس على كافة هذه التساؤلات بأن وجود الأساس القيمي وحده ما يمكّننا من كشف مكامن الخطأ في القوة الانضباطية، ويبين لنا لماذا تجب علينا مقاومتها (Habermas, 1987: 283-4). وتضيف نانسي فريزر لذلك أن الاعتراض الذي يرفع في وجه المجتمع، لأنه يقوم بالتحكم من خلال فرض المعايير (Normalization) إنما هو في الواقع دعوة ونداء موجهين لقيمة الأصالة، التي هي بمثابة الوجه الآخر للتحرر الذاتي (Autonomy). فدون أن نقدر على ملء الفراغ القيمي - تتابع نانسي فريزر - بواسطة مثال الاستقلال الذاتي لن يكون هناك سبب يبرر

معارضتنا للمجتمع الذي أعيدت هيكلته على هيئة البانوبتيكون(*) الضخم (Fraser, 1989: 57 & 53).

يسعى هذا الفصل للإجابة على كافة تلك التساؤلات، التي رفعها نقاد فوكو في وجهه، وذلك من خلال تجسير الفجوة بين أعمال فوكو المنشورة ككتب، والتي سلف لنا استخراج مفهوم «القوة» لديه منها، وما نطلق عليه في هذا البحث «الملف الإيراني». ويتكون هذا الملف من مجموعة المقالات التي كتبها فوكو وقت زيارته لإيران أثناء الثورة، ضمن مجموعة من الباحثين والصحفيين، بتكليف من جريدة إيطالية. والمقالات في الأصل مكتوبة باللغة الإيطالية، لكن ترجمتها الفرنسية موجودة في المجلد الثالث لكتاب المقولات والكتابات (Dits et Ecrits). وسيشار لتلك المقالات من الآن فصاعداً بالملف الإيراني(**).

(*) «البانوبتيكون» هو نوع من أبنية السجون ابتكره المفكر الإنجليزي «المستنير» جيريمي بنتام وهو عبارة عن: «زنازين ذات شبابيك واسعة على شكل حلقة دائرية يتوسطها برج مراقبة». تكون هذه الزنازين متاحةً لمراقبة الحارس القابع في البرج ولكن لا يمكن للسجناء معرفة ما إذا كان الحارس يراقبهم في ذات اللحظة أم لا. إن هذه النظرة المحدقة الخارجية (من برج) للسجين الغارق في الضوء تجعله يبدو كموضوع خاضع للرقابة أي أنه يتم تشيئة الإنسان واختزاله إلى غرض مُراقب.

يقوم السجناء -حسب فوكو- باستيطان هذه النظرة المحدقة الخارجية (من طرف الحارس في البرج) ويحولونها إلى نظرة داخلية مُحدقة، ويتحولون من مجرد مراقَبين إلى مراقِبين لأنفسهم. وهكذا حتى لوّ نزل الحارس عن البرج وزالت العين المُحدقة الخارجيةَ فإن هذه العين الداخلية المُحدقة ستظل تراقبهم، وسترافقهم حتى ولو خرجوا من البانوبتيكون. (الناشر)

(**) نُقلت مقالات فوكو الخمسة عشر المتعلقة بالثورة الإسلامية في إيران إلى العربية بواسطة: البكاي ولد عبد المالك ونُشرت، ضمن مقالات أخرى لفوكو في كتاب: «فوكو، صحافيًا؛ أقوال وكتابات». جداول للنشر والتوزيع، بيروت ٢٠١٢. (الناشر)

في سياق تجسير الفجوة بين أعمال فوكو والملف الإيراني، سأقوم بخطوتين متلازمتين. أولهما، استيعاب الملف الإيراني في الأسس الفلسفية لأعمال فوكو، من خلال توضيح أثر تلك الأسس الفلسفية في في تولية فوكو وجهه صوب الحدث الإيراني. ثانيهما استلهام مداخل من أعمال فوكو تكون بمثابة رؤوس كباري للعبور إلى الملف الإيراني، وتساعد في ذات الوقت على تركيب رؤية وفهم فوكو لمسألة المقاومة.

للقيام بالخطوة الأولى يتعين علينا العودة إلى سؤال كانط «ما هو التنوير؟»، وهنالك يمكن تسكين الملف الإيراني في الجذور الفلسفية لخطاب فوكو. فعقب عودة فوكو من الزيارة الأولى لإيران قدم سيمنارًا علميًا، أعاد فيه قراءة مقال كانط الذي يحمل عنوانه صيغة هذا السؤال. وفي تلك القراءة، يرى فوكو أن الحداثة لا يجب أن تُفهم كمرحلة تاريخية أو حقبة زمنية تتميز عن الحقبة السابقة للحداثة والحقبة التالية لها. إن الحداثة - حسبما يذكر فوكو - يجدر فهمها كموقف أو طبيعة (ethos) وهى كلمة مستقاة من الأصل الإغريقى الذي يشير إلى الطبيعة والممارسات الاعتيادية التي تقوي تلك الطبيعة وتعبر عنها أيضًا. فالحداثة إذن اختيار إرادى لنمط من أنماط التعلق بالواقع الحالي، إنها طريقة للتفكير والشعور، للسلوك والحركة، وتميز تلك الطريقة علاقة من علاقات الانتماء، وتقدم نفسها كمهمة وواجب. ووفقًا للشاعر الفرنسي بودلير (Baudelaire)، تنقسم الحداثة كموقف أو (ethos) إلى شقين :

(١) هناك تلك العلاقة مع الزمان التي يطلق عيها فوكو التصور البطولي للزمن الحاضر (heroization of the present). فإذا كانت الحداثة تتميز بالوعى المتقطع للزمان، والشعور بالجديد، والقطيعة مع التقاليد، فإن الوجود الحداثي يشير إلى تبني موقف خاص تجاه هذه

الحركة، موقف يقبض على الجانب البطولي/ المجيد في الحاضر، موقف يمكنه الوصول إلى شيء أبدي، لا يوجد فيما هو خلف اللحظة الحاضرة ولا فيما هو متجاوز لها، بل يوجد داخل تلك اللحظة الحاضرة تحديداً. ولا يعني التمثل البطولى للحاضر، رغم ذلك، التعامل مع اللحظة الحاضرة باعتبارها مقدسًا يجب تخليده. «فلا تنفصل القيمة العليا للحاضر عن الرغبة البائسة في تخيله، أي في تخيله بشكل مغاير...، وتحويره ليس عن طريق تدميره، ولكن بالإمساك بالحاضر مثلما يوجد فعلاً». وإن كانت إعادة تشكيل الحاضر لا تعني إلغاء الواقع، وإنما هي التأثير المتبادل بين الانتباه الكامل لما هو موجود في الواقع، من جهة، وبين ممارسة الحرية التي تحترم ذلك الواقع وتنتهكه في آن واحد.

(٢) هناك أيضًا العلاقة مع الذات التي تسمى التأنق (Dandysme)، فلا يمكن فصل الموقف الحداثي عن الانضباط الذاتي (asceticism)، فأن يكون المرء حداثيًا يعنى «أن يتخذ نفسه كموضوع لعملية تصميم وترتيب صعبة ومعقدة». والإنسان الحديث ليس من يهدف إلى اكتشاف نفسه أو استجلاء حقيقته الخفية، ولكنه ذلك الذي يحاول اختراع نفسه. فالحداثة لا تحرر الإنسان من وجوده البشرى، وإنما ترغمه على القيام بمهمة إنتاج/ إبداع نفسه كعمل فني (POT: 113-8).

كان هذا الفهم المتميز للحداثة كتأنق، المستقر عند الشاعر الفرنسي الشهير بودلير، هو الذي وظفه فوكو كمدخل لقراءة نص كانط الخاص بما هو التنوير. فيذهب فوكو إلى أن تعريف كانط للتنوير يمثل لبّ ما يسميه هو بالموقف النقدي للحداثة، ذلك الموقف الذي يرتبط بشكل خاص بالسياق التاريخي للمجتمعات الغربية. حيث يمكن تسكين الموقف النقدي للحداثة في إطار العملية الضخمة للتسيير المجتمعي

(governmentalization of society) التي مـرت بهـا المجـتـمـعـات الأوروبية في القرن السـادس عشر. تلك العملية التي يتم من خلالها إخضاع الأفراد بواسطة ميكانيزمات القوة الخالقة للحقيقة، أي التي تحكم من يخضعون لها عن طريق خلق ذواتهم. وكرد فعل لهذه العملية المجتمعية، ثار التساؤل «كيف يمكننا ألا نُحكم بهذ الطريقة»، ومن أجل تلك الأهداف، وبواسطة هؤلاء الناس؟ بعبارة أخرى، ظهر كرد فعل لعملية التسيير، فن العصيان الذي يحد من فنون الحكم ويهرب منها ويعيد تشكيلها، ولكنه بصورة غير متوقعة يؤدي إلى تنمية وتطوير فنون الحكم أيضًا. وبالتالي، يمكن رؤية النقد الحداثي - في هذا السياق - باعتباره موقفًا فكريًا وأخلاقيًا وسياسيًا، وطريقة للتفكير و«الفن المتعلق بألا نظل محكومين بدرجة كبيرة». إن النقد كذلك هو تلك الحركة التي بموجبها يمنح الفاعل / الذات نفسه الحق في مساءلة «الحقيقة» عما تنتجه من آثار على علاقات القوة، وكذلك مساءلة «القوة» عما تنتجه من خطابات عن الحقيقة. وبكلمة واحدة، يسعى النقد إلى إزالة خضوع الذات (desubjugation of subject) في سياق يمكن تسميته بسياسات الحقيقة (POT: 28-9 & 32). ومن أجل ذلك يتطلب النقد من وجهة نظر فوكو «العمل على حدود ذواتنا، أي الشغل الدؤوب الصبور الذي يمنح شكلاً لتطلعنا غير الصبور للحرية»(١٣٣).

وهكذا، إذا كانت مهمة النقد عند كانط مهمة سلبية من حيث هي وضع حدود لا يمكن اجتيازها للمعرفة، فإنها ستتحول على يد فوكو - فيما يسميه الموقف النقدي للحداثة - إلى مهمة إيجابية. من جهة أنه سيبرهن على أن ما هو معطى لنا، باعتباره عالميًا وجوهريًا وإلزاميًا، هو في واقعه أمر فردي وعرضي ونتاج لقيود تعسفية. لن يكون النقد وضعًا

للحدود، بل سيأخذ صورة انتهاك للحدود (transgression)، حينما سيفصل ويستخلص من عرضية وجودنا (أو ما نحن عليه من حال) إمكانية ألا نكون أو نفعل أو نفكر كذلك (أو مثلما نحن عليه من حال). «وسيسعى النقد لمنح العمل غير المحدد للحرية أوسع وأبعد ما يكون من طاقة واقعة». ولذلك سيأخذ الشغل الصبور على حدود ذواتنا، الذي سيصرف الرغبة للحرية التي لا تعرف الصبر، شكل «التحقيق التاريخي في الأحداث التي قادتنا لكي نكوّن أنفسنا ونتعرف عليها كذوات فاعلة لأفعالنا وأفكارنا وأقوالنا». ويرافق التحقيق التاريخي عمل تجريبي يضع نفسه في محك اختبار الواقع، ويسعى ذلك العمل التجريبي إلى التعرف على نقاط التغيير الممكن والمرتجى وتحديد الشكل اللازم للتغيير. بهذا المعنى لم تعد المهمة النقدية أمراً متجاوزاً للزمان والمكان، بل صارت مهمة عملية تفتح الطريق أمام تحولات جزئية محددة، تتتابع بصورة تدريجية في مناطق عدة تتصل بوجودنا وتفكيرنا. ولم يعد التغيير يظهر في صورة مشروعات كونية راديكالية تقفز فوق الواقع وتهرب من الحقائق لتؤسس رؤية كاملة لمجتمع آخر (POT: 724-7).

ويرتبط بالسؤال عن التنوير سؤال آخر «ما هي أنطولوجيا الحاضر؟» أو ما هو العنصر في الحاضر الذي يمكن التعرف عليه وتمييزه وفك شفرته من بين كافة العناصر الأخرى؟ ماذا ينتج على وجه التحديد في الحاضر المعاني التي تكون مادة للتفكير الفلسفي الذي هو في حد ذاته جزء من الحاضر ويبرر فوكو القول بذلك الارتباط بين السؤالين بأن نص كانط يتضمن سؤالاً عن الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه. أي أن نص كانط يجعل من حاضره على المستوى الخطابي/ الفكري إشكالية للتفكير الفلسفي؛ فهو يستجوب حاضره كحدث له معنى وقيمة

يعمل على استخراجهما، ويسعى إلى تأسيس مبرر وجوده وشرعية ما يقوله عليهما؛ أي أن الفيلسوف يتساءل عن كيفية انتمائه إلى تلك الـ«نحن» التي تعد كلية ثقافية تميز عصره. بهذا المعنى، فليس الخطاب الفلسفي للحداثة من شيء سوى التنوير يطلق على نفسه التنوير: «إنها عملية ثقافية فريدة تتسم بأنها تعي ذاتها، فهي تضع اسمًا لذاتها، وتضع نفسها في إطار علاقتها مع ماضيها وحاضرها، وتضع لنفسها العمليات التي يتعين عليها القيام بها في ظل حاضرها» (PPC: 78-9).

في عام ١٧٩٨، كتب كانط -بالإضافة إلى النص السابق عن ماهية التنوير الذي ينتمي إليه باعتباره اللحظة الزمنية الحاضرة آنذاك- نصًا جديدًا، وقد أجاب النص الجديد عن سؤال جديد، واجه به الحاضر كانط وقتئذ، ألا وهو: «ما هي الثورة؟». وإذ يربط فوكو بين كلا النصين، فهو يؤكد أن هذين السؤالين عن التنوير وعن الثورة كانا شكلين لتساؤل واحد لكانط ذاته عن أنطولوجيا الزمن الحاضر. وتتحدد عبر هذا الفكر النقدي لكانط، الذي يتقصى ويبحث في الخبرات الممكنة في الحاضر الذي عايشه، تقاليد نقدية يسميها فوكو «أنطولوجيا ذوات أنفسنا» أو أنطولوجيا الحاضر (POT: 99-100). وتتشابك كافة تلك الروابط الماورائية، حسب فوكو، لفكر كانط النقدي في مقولة الثورة كمشهد (Revolution as a spectacle). فيشير فوكو أنه لفهم طبيعة اللحظة الحاضرة، وهو ما يتعلق به ذلك البحث الجديد للحداثة الغربية، ينبغي للمرء أن يتخذ علامة للتأثيرات الممكنة أو لإمكانية حدوث تأثيرات في موقف معين. وبناءً على ذلك، يتعين عزل حدث ما يتمتع بقيمة العلامة، بمعنى أنه تذكاري، وإيضاحي، واستشرافي. تذكاري لأنه يعرض بوضوح إلى أن الأشياء كانت دائمًا كذلك فيما مضى؛ وإيضاحي لأنه يعرض بوضوح إلى أن

الأشياء هي على ما هي عليه دائمًا؛ واستشرافي لأنه يعرض بوضوح إلى أن الأشياء ستكون دائمًا كذلك فيما هو آت. ويذهب فوكو أن أول ما يخطر بالبال هو أن الثورة هي الحدث الذي يحظى بقيمة العلامة، أفليست هي التي تقلب الأمور رأسًا على عقب وتبتلع الهياكل الصلبة للدولة والمجتمع! لكنه يدفع بأن الدراما الثورية لا تمثل ذلك الحدث العلامة، فما يُحسب هو كيف تتحول الثورة إلى «مشهد»، أو الطريقة التي يستقبل بها المشاهدون الثورة. وهم أولئك الذين يشاهدون مشهد الثورة عن بعد ولا يشاركون فيها، ولكنهم يتركون أنفسهم تنساب معها. ويبرر فوكو ذلك بعدم إمكانية اعتبار نجاح أو إخفاق الثورة علامة على شيء، وإنما هو التطلع الحماسي الذي يلعب برؤوس أولئك الذين لم يكونوا الفاعلين الرئيسيين للثورة هو الذي يجعل منها علامة دالة على البنية المعونية للحظة الحاضرة التي تنتمي إليها. فالثورة كمشهد، وكمستودع لحماسة مشاهديها يجعلها علامة على الحاضر، من حيث أنها تذكارية (فهى تدل على أن البنية المعنوية أصيلة في الوجود)، وإيضاحية (فهي تدل على أن تلك البنية المعنوية حبلى بالنتائج والآثار في الحاضر)، استرشادية (فهي تدل على أن تلك البنية المعنوية ستتجلى من خلالها) (POT: 90-5).

إن تلك الميول الكامنة في خطاب فوكو هي التي ستجذبه إلى الحدث الإيراني، ومن خلال «أنطولوجيا ذوات أنفسنا» أو «أنطولوجيا الحاضر» الذي ستكون الثورة كمشهد علامة له سيتعدى «جمال» الحدث الإيراني في ملف مقالات فوكو عن الثورة الإيرانية أو الملف الإيراني. وتجدر الإشارة في هذا السياق، أن إضافة الجمال للحدث الإيراني هو من عمل فوكو، مما يدل على إدراكه للحدث على المستوى الجمالي، أو كنوع من الجمال، فيه يُعاد التفكير في علاقة الوجود البشري بالتاريخ، وفيه تتم معايشة الوجود بطريقة مختلفة.

أما الخطوة الثانية على طريق تجسير الفجوة بين أعمال فوكو والملف الإيراني، فهي استخلاص مداخل من تلك الأعمال يتم العبور عليها للملف الإيراني، بحيث يتم تكوين رؤية «فوكولية» لمفهوم المقاومة. وستكون نقطة البداية هنا محاولة الإجابة على السؤال المتعلق بما إذا كان النظام الانضباطي أو أرخبيل الاعتقال، الذي قام فوكو باستقصائه، مطلقًا بحيث لا يترك مجالاً للمقاومة. وعلى ظهر هذه الإجابة يمكن العبور إلى الملف الإيراني لتفحص عملية انتشار الميكانيزمات الانضباطية أو وضع المعايير في المجتمع الإيراني، تلك العملية التي هي بمثابة الجانب الخفي لعملية التحديث في إيران.

يقرر فوكو في حديثه عن المجتمع الانضباطي أنه لم يتشكل عبر عملية امتداد أو انتشار متواصل من مركز ما، وإنما من خلال عملية تفرق وتبعثر لمراكز السلطة، وتنويع في أشكال ممارستها، والاستخدام المركب لهذه الشبكة من العلاقات التي تصل بين تلك المراكز (HS1: 34). ففي الأصل، كانت هناك أزمة في الحكم عبرت عن نفسها في الأشكال المتباينة للمقاومة والعصيان في الأمور العامة والمسائل اليومية. فمنذ القرن الخامس عشر وجدت المجتمعات الغربية نفسها على شفير أزمة هائلة وإعادة تقييم على نطاق واسع لأساليب الحكم في كافة المجالات كالإدارة، والصحة والتعليم، إلخ.. وكان الناس يشعرون بعدم الراحة وصعوبة الطريقة التي كانوا يُحكَمون بها (POT: 176-7). وقد دلّت ظاهرة أزمة الحكم أن الماكينة المصممة لمنح الحياة للشعب وصلت إلى مرحلة أو نقطة حاسمة في تاريخ تشكّلها، وصارت الحياة فيها عرضة للمخاطر. مثل عدم قدرة الحكم على توفير الخدمات الصحية للعديد من المناطق أو على مواجهة بعض الأمراض لأسباب تقنية واقتصادية.

ولذلك، وبالتالي آثار ذلك العجز شكوكًا سياسية وأخلاقية حول حق طلب الموت من الأفراد، ذلك الحق الذي تم إدماجه خلال عملية تاريخية طويلة في وعي الشعوب. ذلك أن الدول كانت تطلب من الأفراد أن يضحوا بأنفسهم أثناء القتال في الحرب، وقد وافق الجنود على أن يُقتلوا ووضعوا حياتهم بمنأى عن أي حماية (PPC: 171-2). وإذا نظرنا للأمر من زاوية أخرى، فقد كان الجانب الخفي لحق الحاكم في تعريض شعب بأكمله للموت هو القوة التي تؤمّن الحياة لفرد واحد أي الملك. ومع وفاة الملك، أي ظهور السلطة الحديثة القائمة على الميكانيزمات الانضباطية، انعكست تلك العلاقة تمامًا. إذ استبدل الحق القديم في أخذ أو انتزاع الحياة (الموت) بالقوة الداعمة للحياة والمانعة للموت؛ وصارت السلطة تؤسس ولايتها على الحياة لا الموت. وبذلك انقلبت الأمور بحيث أصبح الموت حدًا لممارسة السلطة، واللحظة التي يفر فيها المرء من قبضة السلطة، أي أصبح الموت أكثر أبعاد الوجود سرية وخصوصية. ومن هنا كان الانتحار مثيرًا لدهشة السلطة التي تُمارَس على الحياة، لأنه يشهد على فردية وخصوصية الحق في الموت. تأسست هذه السلطة - الحيوية (Bio-power) أى تنظيم السلطة فوق الحياة لا الموت) على شبكة من العلاقات تربط بين قطبين من أقطاب السلطة، هما: السياسات التشريحية للجسد البشري (anatamo-politics of human body) والسياسات الحيوية للسكان (bio-politics of the population) فبينما تركز الأولى على الجسد كآلة، تركز الثانية على الجسد كجنس مزوّد بعمليات حيوية. «فالسياسات التشريحية» تضبط الجسد وتعظّم إمكاناته وتستخلص طاقاته وتزيد من ليونته ومرونته وأخيرًا تستوعبه في نظُم التحكم الاقتصادي. أما «السياسات الحيوية»، فهي تشرف على الجسد

وتراقبه من خلال سلسلة من التدخلات في الميلاد والوفاة، ومستوى الصحة، والعمر المتوقع وطوله (HS1: 138-9). وقد تولّد عن الترابطات المختلفة لهذين النوعين من السلطة الحيوية أثران بارزان؛ فمن جهة السياسات التشريحية للجسد، كان هدف ممارسة السلطة هو جعل الجسد لينًا (Docile)، بمعنى استبدال الحركات الجامدة وغير المقصودة بقدرة مطردة على القيام بعمليات محددة، لها ترتيبها ومراحلها وسرعتها، ويتم ذلك الاستبدال من خلال فصل الجسد عن الطاقة المتولدة عن ممارسة السلطة عليه، وتوظيف تلك الطاقة في علاقة القوة التي تهدف إلى إخضاع الجسد (DP: 153 & 138). وسيكون الأثر المتولد عن هذا النمط من ممارسة السلطة على الجسد زيادة «وعي المرء بجسده وتسيُّده عليه». ولذلك فإن ما يجعل السلطة أكثر قوة في ممارستها للسيطرة على الجسد وما يتم استثماره في الجسد ذاته (وهو ليونة الجسد وقدرته على الحركة) يجد نفسه موضعًا لهجوم مضاد في نفس الجسد. وهكذا تنسحب السلطة وتعيد تنظيم قواتها وتعاود هجومها في مكان آخر في الجسد، وتستمر المعركة (P/K: 56). ومن جهة السياسات الحيوية للسكان، التي تهدف إلى الإشراف على الجسد ومراقبته عن طريق تدخلات في عملياته الحيوية إلى خلقه كجنس للسكان في الإقليم، نجد هناك استثارة بأشكال متعددة لإنتاج الخطاب، بسبب انتشار مراكز السلطة في الجسد الاجتماعي. تلك المراكز التي تنتج شتى أنواع الخطابات وتنوعها وتوظفها لأغراضها وتربطها ببعضها البعض. ويستخلص فوكو من دراساته التاريخية أنه قد انتشرت أجهزة على نطاق واسع من أجل إنتاج الخطابات المتنوعة عن الذات، من أجل استثارتها

للحديث عن نفسها، ومن أجل تسجيل وتدوين وتوزيع هذا النمو في الخطابات (HS1: 34). هذا الاختمار الخطابي قد أخذ على عاتقه المهمة التي لا تنتهي والمتصلة بإخبار المرء والآخرين كل شيء يتعلق بالتفاعلات المستمرة بين الإحساسات والرغبات. وبذلك أصبح إدخال كل ما يتصل بالذات وأحاسيسها ومشاعرها في دورات طاحونة اللغة، أو بعبارة أخرى تحويل الذات ورغباتها إلى خطاب، هو القاعدة العامة لكل جهة أو مؤسسة أو جهاز (٢٠-١). مع ازدياد وتضاعف إنتاج الحقيقة من خلال الخطاب، بل وتكثيف وتعميق تلك الحقيقة، صار لهذه العملية لذتها الخاصة، أي تم اختراع نوع جديد من اللذة: هي لذة إنتاج الحقيقة عن اللذة، أو لذة معرفة واكتشاف وتعرية تلك الحقيقة، أو الولع بالنظر إليها والتحدث عنها وأسر الآخرين بها. لقد كانت لذة الخطاب عن اللذة هي التي دمجت كلاً من ازدياد درجة اللذة وإنتاج الحقيقة سويًا، ليخلقا ما يشبه فن الاستثارة الجنسية (erotic art) الذي يتم نشره باستمرار وسرية في المجتمع (٧١). وسيقود هذا الارتباط بين زيادة درجة ممارسة السلطة وزيادة وانتشار إنتاج الخطابات إلى ازدياد درجة وعي الناس بأنفسهم، مما سيخلق لديهم حافزًا للحديث عن أنفسهم. وقد تم استيعاب ذلك في شبكة من الخطابات التي توجه الحديث إلى الناس أحيانًا أو تتحدث عنهم أو تنشر المعرفة المتصلة بهم أو متى تستخدمهم لإنتاج المعرفة عن ذواتهم (٢٩-٣١).

ونتيجة لذلك، ولدت ممارسات السلطة وتفاعلاتها المقاومة، بل وكانت تستثيرها أيضًا. ونقطة البداية في توليد تلك المقاومة ضد ممارسات السلطة هي ذاتها ما تتم ممارسة السلطة عليه؛ الجسد. ومن هنا

يمكن أن نفهم ما قصده فوكو بتعرض السلطة لهجوم مضاد في مكمن سيطرتها. وحتى نفهم أكثر كيفية تولُّد مقاومة السلطة في الجسد، يغدو من اللازم التعرض بالتحليل لمفهوم فوكو للجسد.

**أولاً:** يرى فوكو الجسد ككيان مركب من طاقات ورغبات تتمتع بالقدرات التي تجعله موضوعًا للقوة/ السلطة، التي تقوم بتنويع تلك القدرات الجسدية وخلق أشكال للذاتية المضافة إليه (Patton: 1994:61). ذلك أن السلطة تمارس على الجسد عن طريق الاستيطان، حينما يتم «تحرير علاقة القوة إلى الطرف الآخر... لذلك السطح الذي تمارس عليه... ويصبح من يخضع لها... ويعرفها ويأخذ على عاتقه القيود التي تفرضها ويجعل تلك القيود تلعب بتلقائية عليه.. فهويحفر بداخله علاقة القوة التي يلعب فيها كلا الدورين [المسيطِر والمسيَطر عليه] فى آن واحد، ويصبح أداة رئيسية في عملية إخضاعه» (D/P: 202-3). وينتج كأثر عن عملية الإخضاع الذاتي تكوين ضمير مستقل، الذي هو في الحقيقة القدرة الذاتية على التحكم في الحركات. ومن هذا الضمير أو الوعى أو الاستقلالية، على وجه التحديد، تتولد المقاومة (Patton, 1994: 67).

**ثانيًا:** ينظر فوكو للجسد لكونه مستودعًا للذائذ والرغبات باعتباره مجالاً تستعرض فيه العلاقة الحلزونية بين القوة واللذة نفسها. فما الذاتية كنمط للسلطة سوى تصنيف لقدرات الجسد وترتيبها وتكملتها، بما يمكّنها من الإتيان بأعمال معينة، تتم إضافتها للجسد ذي الطبيعة الديناميكية المتمردة (active plebian body). بهذا المعنى، تولّد الذاتية المقاومة لأنها تعيق استخدام وتنمية بعض الأجساد لقدراتها في اتجاهات

معينة، ويُوصف هؤلاء الأفراد بأنهم غير طبيعيين أو شواذ (abnormal) (61465-6). فعن طريق الاتصال بالجسد ومداعبته، تقوم السلطة باستثارته جنسيًا، وبذلك تعيق استيطان علاقة القوة تُوقف عملية نزع الطابع الجنسي (deseualization) (Gearhart, 1997: 464).

ونتيجة لهذه النظرة للجسد سوف يتسنى لفوكو أن ينطق بقولته الشهيرة: «لا توجد علاقات للقوة دون مقاومات... حقيقية وفعّالة لأنها [أي تلك المقاومات] تتشكّل بالضبط في تلك النقاط التي تُمارس علاقات القوة عندها» (P/K: 142). ولذلك تتسم نقاط الصراع (بين السلطة والمقاومة) بأنها مستعرضة (transversal)، فهي ليست محصورة داخل حدود بلد ما؛ كما أنها فورية حيث أنها تبحث عن العدو القريب وليس العدو الرئيسي، فضلاً عن أنها لا تسعى لإيجاد حلول عن طريق المشروعات الطوباوية. وتثير الصراعات القائمة تساؤلات حول هوية الأفراد المحكومين بعلاقات القوة، من خلال توجيه الهجوم صوب كل ما يربط هؤلاء الأفراد بالهويات المقيدة لهم والتأكيد على حقهم في أن يكونوا مختلفين. وبكلمة واحدة «تدور [تلك الصراعات] حول سؤال: من نحن؟» (SP: 211-2). ويجعل تكاثر نقاط المقاومة التي تتوغل في الكيانات الاجتماعية والوحدات الفردية، ونمط علاقات القوة الحاكمة لها، من الثورة أمرًا ممكنًا (HS1: 95-6). فليست الثورة سوى نمط مختلف لعلاقات القوة عن ذلك الخاص بالدولة، لذا فهناك أنواع شتى من الثورات بمقدار التنويعات الممكنة لعلاقات القوة القائمة (P/K: 122-3).

إذا أخذنا في الاعتبار المقدمات الفلسفية والنظرية السابقة للخطاب الفوكولي، فسيصبح من المشروع السؤال عن كيفية عمل الميكانيزمات

الانضباطية في السياق الإيراني، تلك التي نقلت إليها عبر تجارب التحديث العديدة في إيران. فبالنسبة لفوكو، كان اللافت للنظر أو -بصورة أدق- كان المثير للدهشة في إيران هو أن الصراع لم يكن بين عناصر مختلفة. «فما يعطيه [أي الحدث الثوري الإيراني] ذلك الجمال، وفي نفس الوقت تلك الخطورة، هو وجود مواجهة واحدة فحسب: بين الشعب بأكمله وبين الدولة التي تهدد بأسلحتها وشرطتها». وقد كان هذا المشهد يتكرر في كل مكان؛ فالناس يتظاهرون والدبابات تصل وتحاصرهم؛ ثم تتكرر التظاهرات وتنطلق الرشاشات. لقد كانت تظاهرة (demonstration)، بالمعنى الحرفي للكلمة، لإرادة الشعب ولفعل سياسي وقانوني، يتم القيام به بصورة جماعية، من أجل إزاحة صاحب السيادة عن الحكم (PPC: 216) على أن تلك المواجهة بين الدولة والمجتمع التي ظهرت بوضوح في دراما الثورة، كانت مختبئة في خلفية المسرح الإيراني. فقبل ذلك بعشر سنوات، أشار «زلزال تاباس» بوضوح أن الكارثة الواحدة في إيران الشاه حبلى بأكثر من مولود. إذ قامت على نفس الأرض المدمرة مدينتان متقابلتان ومتنافستان؛ فقد كان هناك المدينة الإدارية الخاصة بالحكومة والوجهاء، ولكن غير بعيد عنها بنى الفلاحون والصناع مدينتهم المخالفة للخطط الرسمية. لقد جمعوا الأموال وشقوا الأرض وبنوا المباني بأيديهم، وأقاموا مسجداً رفعوا عليه للمرة الأولى العلم الأخضر. تلك المدينة الجديدة، المواجهة لمدينة الحكومة والمضادة لها، أطلق عليها اسم «إسلامية» (AQTT: 664). هذه الازدواجية الناشبة بأظفارها في جسد المجتمع الإيراني ليست سوى نتاج لعملية التحديث، أو الثقل الميت للتحديث. فلم تكن القضية في إيران تدور

حول الصراع بين الملك التقدمي، الذي يسعى لإزاحة التقاليد المهترئه عن كاهل بلاده، وبين المجتمع المتخلف، الذي جمّد حركته معتقد عتيق وإكليروس رجعي. وإنما الشاه نفسه هو الذي كان متأخراً ١٠٠ عام، والتحديث ذاته هو الذي كان ثقلاً ميتًا. وتتلخص جريمة الشاه في مشروعه التحديثي؛ في سعيه لفرض كسرة من الماضي على الحاضر الذي لم يعد راغبًا فيها أكثر من ذلك. فمن المحقّق أن التحديث، كمشروع سياسي ومصدر للتغيير الاجتماعي في إيران، كان تخلفًا. ففي عام ١٩٢١، وصل رضا خان إلى الحكم بمعاونة الإنجليز وقدم نفسه كمنافس لكمال أتاتورك، ونقل البرنامج الكمالي المكون من ثلاثة جوانب بحذافيره: القومية والعلمنة والتحديث. لكن حكم آل بهلوى أخفق في المكونين الأوليين. فمن زاوية القومية، لم يتمكن الشاه من تجاوز العقبات الجيوسياسية قط، إذ أجبره الإنجليز على التخلي عن الحكم لمواجهة الخطر الروسي، ولم يفلح الابن الذي خلف أباه سوى في استبدال الوجود البريطاني والاختراق السوفييتي بالسيطرة الأمريكية الأخطبوطية السياسية والاقتصادية والعسكرية. ومن زاوية العلمنة، شكّل الإسلام المصدر الأساسي للوعي القومي عند الإيرانيين، وبالتالي عمل رضا شاه على إحياء أسطورة الأصل الآري ليكون نقاء ذلك الأصل دعامته الوحيدة. وبذلك أمسى التحديث هو المكون الوحيد للبرنامج الكمالي الذي تركته القوى الدولية والداخلية في يد أسرة بهلوي دون منازع. إنه يمثل بقايا مشهد بدأ قبل ذلك بستين عامًا، حينما تم الشروع في تحديث البلدان الإسلامية على الطريقة الأوروبية، وهكذا صار التحديث الذي تمت تجربته لمرة أخرى هو مقوم البقاء الوحيد لحكم الشاه. ويعلق فوكو

على ذلك مشيراً إلى أنه من غير المعروف ما إذا كان الشاه قد وجّه ناظريه صوب عام ٢٠٠٠، لكن من المؤكد أن نظرته الشهيرة تعود إلى العشرينات (CACAR: 681). دخل التحديث في زواج مصلحة مع نظام حكم أسرة بهلوي، ومنح الوجود أيضًا لمركب الاستبداد - الفساد؛ ويدعم توأم الاستبداد والفساد بعضهما البعض. إذ لم يكن الفساد من سوء الطالع الذي أصاب التنمية في إيران، ولا حتى مثّل نقطة ضعف حاسمة للملكية الإيرانية، بل شكل الفساد الطقس الملكي لممارسة السلطة وتوزيع الثروة. لقد كان الفساد هو الذي ضم التحديث والاستبداد سويًا في ذلك المركب ثلاثي الأبعاد؛ ولم يكن خطيئة للنظام السياسي، وإنما «كان هو النظام» (Elle est le regime) (682).

لم يكن من غير المعقول أن يؤدي مشروع التحديث إلى النتائج الكارثية التي ستهيئ المسرح الإيراني لاستقبال الإمام. فطهران مقسّمة إلى قسمين على محور أفقي: فمن الشمال يشرف القصر الملكي وفندق هيلتون على المدينة الغنية في الوسط التي تتكون من فيلات هائلة وحدائق واسعة وبوابات مرتفعة بأسيجة معدنية وطرق سريعة، تحت الإنشاء، تقود إلى الجبال ومفتوحة على الهواء المنعش؛ وفي وسط المدينة القديمة هناك البازار والضواحي الفقيرة؛ أما على الأطراف فتوجد الثكنات العسكرية المنخفضة. وتتكشّف حقيقة طهران كقوقعة فارغة، حينما تظهر قطع النسيج الأحمر والأسود المكونة لعشش الفقراء والمهمشين. وحيثما تنتهي المدينة وتبدأ الصحراء تنضم مشاعر الإحباط لدى الفلاحين، على إثر إخفاق الإصلاح الزراعي، لمشاعر الإحباط لدى الحضريين، على إثر ارتفاع معدلات سكنى الحضر. إذ تغطي ظاهرة

التحضر (سكنى الحضر) المسطح الإيراني بأكمله، ففي عشر سنوات فاق سكان المدن في إيران ٩ ملايين من إجمالى ١٧ مليون إيراني. ومن ناحية أخرى، شهدت الحياة التقليدية للفلاحين انقطاعًا هائلاً في أعقاب الثورة الزراعية، التي انتزعتهم من زراعاتهم ومن ورشهم، ولم تترك لهم سوى راتب لم يحصلوا عليه إلا بالعمل في قطاعات الطرق والإنشاءات. أي أنهم كانوا معرضين بالفعل للموت جوعًا بشكل دائم. ولم تلق المحاولات الأخرى لتنمية القطاع الزراعي - الصناعي، أو لخلق ثقافة التصدير، أو لفرض نظم إدارية جديدة، مصيرًا أفضل. وبذلك شابهت إيران في مصيرها مدينة معبد التي تكونت من ٥٠٠ منزل متفرقين للإداريين ولأغراض الاستثمار العقاري، في أن تلك المدينة جغرافيًا بلا جذور. فلا أحد يهتم بسكانها الذين لا يعلمون لماذا وُجدت، ولكنهم بالرغم من ذلك مُجبرون على العيش فيها بشكل مختلف، وعلى التواصل مع بعضهم البعض بعلاقات مختلفة، وقد يتم إزالتهم عنها (TFCC: 683-5).

بعد كل هذا يثور التساؤل عن كيفية عمل المؤسسات الانضباطية التي تم استزراعها في المجتمع الإيراني، في تلك التربة الغريبة وذلك الوجود المصاب بالشيزوفرينيا. ففي فترة التبعية، استطاعت الحركات السياسية البقاء، لكنها لم تمثل أبدًا قوة حقيقية، ليس بسبب القمع فحسب، وإنما الأهم من ذلك بسبب خياراتها (أي الأهداف والوسائل والمرتكزات الفكرية والطبيعة التنظيمية). فالحزب الشيوعي «توده»، على سبيل المثال، ربط نفسه بعجلة الاتحاد السوفييتي، وساوم على مسألة احتلال ستالين لإقليم أذربيجان، وتردد في مساندة برجوازية الجبهة القومية

لمصدَّق. أما الجبهة القومية ذاتها فورثت تاريخ مصدَّق وميراثه السياسي، لكنها انتظرت أكثر من ١٥ عامًا دون تحرك سياسي، حتى يأتي يوم التحرر، الذي لم تكن تؤمن بقدومه دون اتفاق مع الأمريكيين. وباختصار، بالرغم من عدم وجود احتلال كولونيالي في إيران، منعت ديكتاتورية الشاه التابعة بواسطة الجيش وقوة الشرطة، قيام التنظيمات السياسية والعسكرية التي قادت عملية التحرر الوطني (decolonization) فى أماكن أخرى في العالم. وهكذا اتسمت المؤسسات السياسية الحديثة دومًا بالسطحية، ولم تستطع أبدًا أن تدعي تمثيلها للمجتمع أو أن «تتظاهر بالإمساك به من رأسه» (CMRI : 774-5).

وعندما توجّه فوكو بالنظر للجيش، باعتباره أكثر المؤسسات حداثة وانضباطًا، وجد أنه لم يستطع التخلص من أعراض السطحية والخواء، التي ورثتها المؤسسات الحديثة الأخرى من ميلادها غير الشعري. امتلكت إيران الجيش الخامس على مستوى العالم، وقد خُصِّص لتلك «اللعبة باهظة الثمن» ثلث العوائد النفطية للبلاد. غير أن إيران لم يكن لديها جيش واحد، ولكن جيوش عدة هي : (١) الجيش التقليدي المسئول عن مهام الرقابة والإدارة. (٢) الحرس البريتوري الخاص بالشاه والذي يشكل جسدًا عسكريًا مغلقًا على نفسه بنظم تجنيده ومدارسه وثكناته، التي أنشأتها شركة فرنسية. (٣) الجيش المقاتل الذي بحوزته معدات أكثر تعقدًا مما لدى الجيش الأمريكي ذاته، وملحق به ٣٠ ألف خبير أمريكي. ولاشك أنه يمكن القول أن تلك الجيوش تشكل سويًا دولة ضخمة، فكل وحدة كبرى بداخل هذه الجيوش تتصل مباشرة بالشاه، بحيث لا يمكن تعيين أو عزل أي ضابط في المستويات العليا دون الموافقة

الشخصية للشاه. لكن عاملين رئيسيين، بالرغم من تلك البنية المركبة، عرقلا، إن لم يكن أحبطا، عمل هذه الماكينة الانضباطية الهائلة وحالا دون انسياب تأثيراتها على الوسط المحيط. فمن ناحية، افتقد الجيش لبنية اقتصادية - عسكرية صلبة؛ فرغم لعب الجيش الإيراني دوراً هاماً في إيران، إذ اعتمد الجيش بملايينه الأربعة (أي ١٦٪ من السكان) على الموارد النفطية للبلاد، لكن ذلك لم يمنح الجيش قاعدة اجتماعية متماسكة أو دوراً تنموياً. وكان الدور الوحيد للجيش في هذا الاقتصاد النفطي هو استيراد احتياجاته من الخارج. ومن ناحية أخرى، افتقد الجيش لأي قدر من التماسك الأيديولوجي. حيث لم يلعب الجيش قط في التاريخ الإيراني دور بوتقة الصهر، ولم يكن يمتلك حتى مشروعاً سياسياً كمشاريع جيوش أمريكا اللاتينية. فلم يكن الجيش متحرراً أبداً، بل كان دائماً ممهوراً بالخاتم الروسي ثم البريطاني ثم الأمريكي. أكثر من ذلك لم تتح للجيش الفرصة للتماهي مع إيران أو لتكوين الرغبة في تولي زمام الأمور في البلاد. لقد وفر الحماية لأسياده ورفع حراسه لمصاف القوات الغازية وسط تنازلات سياسية وإقليمية (AQTT: 665-6). وبكلمة واحدة، مثّل الجيش الميكانيزمات الانضباطية المستوردة عبر عمليات التحديث والمفروضة على الجسد الاجتماعي، ومن ثم ظل مجرد تكتيكات واستراتيجيات قوة جوفاء ودون جذور في التربة الإيرانية.

لم تتعرض إيران من قبل للاحتلال الكولونيالي، وإنما قسّمت في القرن التاسع عشر إلى منطقتي نفوذ بين روسيا وبريطانيا، وفي القرن العشرين عرفت إيران التبعية بدورانها في الفلك الأمريكي. ومن هنا لم تقم تلك التبعية الطويلة، دون احتلال كولونيالي مباشر، بتحطيم

الهياكل التقليدية بصورة راديكالية. كما أن عائدات النفط، التي وإن كانت قد أثْرَت أعضاء بلاط الشاه وأفادت دون شك الجيش المثقل بالأسلحة والمعدات، إلا أنها عجزت تمامًا عن خلق قوة اجتماعية جديدة في إيران. ولم يصب تجار البازار والمجتمعات الريفية ضرر سوى من جراء الثورة الزراعية، وكلاهما قد نجا ليعاني بعد ذلك من أوضاع التبعية والتغيرات الناجمة عنها، ومن هنا استمرت في معارضتها للنظام السياسي الذي كان مسئولاً عن تلك الظروف (CMRI: 714). ومن هذه الزاوية، يشير فوكو إلى أن النظام الإيراني لم يكن سوى عشيرة صغيرة من المنتفعين تتلاعب بمشروعات التنمية الاقتصادية بناءً على حقوق الغازي (rights of conquerors). فطالما كانت الحكومة الإيرانية تقوم بدفع عوائد النفط كمهر لجهاز شرطتها وجيوشها، وطالما كانت تعقد عقودًا مربحة وتفوق الخيال مع الغرب، لم يكن من العسير على الفهم ألا يعتبر الإيرانيون حكومتهم أكثر من مجرد نظام كولونيالي. وفى الحقيقة كان النظام الإيراني يتمتع بنفس شكل الأنظمة الكولونيالية التي استعبدت إيران منذ بداية القرن العشرين، مثلما كان يقترب منها في العمر. ولذلك ينفي فوكو القول بأن الدراما الإيرانية كانت سوء الطالع الذي قابله ملك تحديثي متحرر في بلد قديم متخلف. بل أكثر من ذلك يذهب إلى أن «الشاه هو من كان قديمًا للغاية؛ إنه متخلف خمسين عامًا أو مائة عام. فهو يرجع إلى زمن الحكام القدامى، ويحمل معه الحلم القديم.. بالعلمنة والتصنيع. إن مشروعه التحديثي وجيشه الاستبدادي ونظامه الفاسد هو المتخلف. لقد كان نظامه هو القِدَم والجمود بعينهما» (CCAR: 683).

لذلك لم يكن من غير المبرر إذن أن تحدث ذات المواجهة، في كل مكان أثناء الثورة، بين الدولة بميكانيزماتها الانضباطية وبين المجتمع الأعزل، ولهذا حملت دراما الثورة بين طياتها بعض عناصر التراجيديا الإغريقية؛ فهناك تلك المبارزة الهائلة بين الخصمين التقليديين؛ الملك والقديس. ولو أردنا التعبير عن تلك المواجهة بما يتفق مع الجو الديني الإسلامي، لقلنا بخلاف ما ذكره فوكو أنها كانت بين النبي والفرعون. ويؤكد فوكو أن هذه الصورة [أى مشهد المواجهة] كان لها قوة الإمتاع، ولكنها في ذات الوقت استرجعت حقيقة ممهورة بتوقيع ملايين الشهداء». فصاحب السيادة المتسلط وقف بجيشه ورجاله في مواجهة ذلك المنفي الطريد الذي اصطفت معه الأيدى العزلاء (AQRI: 689-90). ويدلف فوكو إلى المفارقة بين العتاد الثقيل والجيش، فتراكم العتاد والسلاح لا يقود إلى بناء جيش، ويفسر بهذه المفارقة على وجه التحديد كيف وقفت قوات الجيش التي هي أبرز المؤسسات الانضباطية في إيران، في حالة عجز وشلل كاملين. فلقد وجدت الدولة الإيرانية نفسها مضطرة لإعلان تعبئة قواتها، خاصة مع تنامي صعوبة الحفاظ على الأمن والاستقرار. ووجدت تلك القوات نفسها بدورها غير مُعدَّة وعاجزة، خاصة حينما اكتشفت أنها لا تقف في مواجهة الشيوعية الدولية، بل في مواجهة الناس العاديين في الشارع، والتجار في البازار، والعمال والعاطلين، وغيرهم ممن كانوا هم أنفسهم سيكونون مثلهم، لو لم يصبحوا جنوداً. وفي هذه الحالة «قد تحمل الدولة تلك القوات على إطلاق الرصاص على إخوانهم مرة واحدة، ولكن من المؤكد أنها لن تفلح في ذلك مرة أخرى». ولهذا تم تغيير الحاميات واستبدالها بسرعة

بسبب تصاعد مشاعر التعاطف بين الجنود والمتظاهرين، وبسبب إطلاق الجنود الرصاص على ضباطهم عندما أصدروا لهم الأوامر بفتح النار على المتظاهرين، وبسبب انتحار العديد من الجنود. لقد صهر لهيب الثورة والتظاهرات ذوات وهويات الضباط التي سبكت في المدارس والثكنات العسكرية، واكتشف هؤلاء الضباط أن سبب وجودهم المتصل بحماية الوطن سيتهاوى في حالة حدوث هجوم سوفييتي، لأن هذا الهجوم سيجعل إيران بأكملها مقعدة في غضون ٨ دقائق. حينما وقف الجيش في مواجهة حركة الشعب التي تنامت تحت راية الإسلام، الذي ينتمي إليه الجيش نفسه، رأى أفراد الجيش صورتهم الحقيقية في مرآة الثورة. اكتشف الجيش في وسط المعركة أنه ليس أمامأي عدو وإنما أمام سيد. ويتساءل فوكو عدة مرات: ماذا يستطيعأي جيش أن يفعل حين يكتشف على أرض المعركة أنه بدلاً من العدو يواجه سيده؟أي شيء سيكون بمقدور هذه القوات حينما تعلم أن قوتها الضخمة ليست أكثر من أداة قمع سواء في داخل إيران أو للبلدان الإسلامية في الجوار؟ وبكلمة واحدة، يقرر فوكو أن الجيش الإيراني اكتشف في لحظة واحدة أنه جيش مزود بالعتاد الأمريكي، ولكنه ليس جيشًا متأمركًا بأي درجة (AQTT: 6678).

قبل الخوض في دراما الثورة، فلنقف قليلاً لنتساءل عما يورده فوكو عن انصهار هوية الجيش واستثارة حركة الجماهير كحدث واحد. فما الذي منع الميكانيزمات الانضباطية، في بداية الأمر، من الانتشار في ثنايا الجسد الاجتماعي الإيراني؟ بلأي شيء أعاق الجيش، الذي هو أكثر مؤسسة حديثة ومنضبطة في إيران، عن تشغيل أجهزته وأعضائه وأفراده؟ فما حدث هو العكس تمامًا؛ تمزق وانهار. ما الذي استثار حركة الجماهير

العزلاء لدرجة أنها دفعت السلطة إلى تلك اللحظة أو الحافة (أي الموت) التي تمكنت فيها من الانعتاق من السلطة، وفي سقوطهم المدوي اصطف الموتى مع ضحايا الجيش وكشفوا للجيش عن سطحية وخواء سلطته؟ كذلك إذا كان مركب (التحديث - الفساد - الاستبداد) هو الذي شكّل بنية النظام الإيراني، وولّد الفقر والبؤس، ولم يخلّف غير الإخفاقات الاقتصادية، فلماذا لا نقول إن دراما الثورة قد أثارتها تلك المصاعب الاقتصادية؟ ولماذا لم تكن الشفرات الدينية الصوفية في هذا السياق وكذلك رجال الدين غير واجهة لصراع طبقي قادت قواه الطاحنة قطيع المؤمنين إلى جنة الدين؟ يعترض فوكو على ما سلف مؤكدًا أن هذا التفسير الماركسي للحدث الإيراني هو عين ما كان ماركس نفسه سيصرخ معترضًا عليه ورافضًا إياه. ويتابع قائلاً: «إن الناس دائمًا ما ينقلون عن ماركس عبارة «أفيون الشعب»، رغم أن الجملة السابقة على تلك المقولة مباشرة والتي لا يقتبسها أحد تقول إن «الدين هو روح لعالم بلا أرواح». فلنقل إذن إن الإسلام... لم يكن أفيون الشعب لأنه بالتحديد كان روحًا لعالم بلا أرواح (PPC : 218). وإلى هذه الروح لعالم بلا أرواح سوف أيمم وجهي الآن.

في مارس ١٩٦٨، حينما كان فوكو يعمل في جامعة تونس شهد حركة الطلاب التونسيين التي أثرت فيه أكثر بكثير من حركة الطلاب الشهيرة في مايو من نفس العام في باريس. فعندما قارن فوكو الذي كان شاهد عيان على أحداث تونس الدامية بين ما وقع فيها وحركة الطلاب في باريس، فقد ذكر أنه كان يشعر بالخجل والعار. أن أحداث باريس انطبعت بطابع العنف، لكنها لم تحظ بنفس كثافة درجة العنف ولا نفس

التضحيات التي قدمها الطلاب التونسيون، فعلى حد قوله : «لا وجه للمقارنة بين متاريس الحى اللاتيني والمخاطرة بقضاء ١٥ عامًا في السجن، مثلما كان الحال في تونس» (ROM: 138-9). ومن هنا يقرر فوكو أن تونس قد شهدت في مارس ١٩٦٨ تجربة سياسية حقيقية على يد الطلبة، الذين قاموا بتنظيم الإضرابات ومقاطعة الدراسة، وتعرضوا في سبيل لذلك للملاحقة وخطر الاعتقال. فاقتحمت قوات الشرطة التونسية الجامعة وهاجمت الطلاب وألقت القبض عليهم، وتلقى هؤلاء الطلاب، فضلاً عن الجروح الناجمة عن الاشتباك مع قوات الأمن، أحكامًا بالسجن تتراوح من ٨ سنوات إلى ١٤ سنة. وكان المدهش والمثير بالنسبة لفوكو أن من شارك في هذه الاضطرابات والتحركات من الرجال والنساء خاطروا بحياتهم وأجسادهم وحرياتهم من أجل أعمال في غاية البساطة، ككتابة وتوزيع المنشورات أو دعوة الآخرين للمشاركة في الإضراب. لذلك يستخلص فوكو أن الوجود المادى ذاته يصير محل تساؤل في مثل هذا النوع من الصراعات. ويشير فوكو أيضًا إلى أمر لا يقل أهمية وهو انجذاب الطلبة التونسيين للماركسية بعنف وحماسة واندفاع، لكن الطبيعة العلمية للماركسية كمنهج لتحليل الواقع احتلت مرتبة ثانوية بالنسبة لهم. فبالنسبة لهؤلاء الطلبة، كانت الماركسية قوة معنوية أو عملاً وجوديا يترك من يشهده في ذهول. بالرغم من أن ضرورة الصراع كانت واضحة، بسبب تدهور الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلا أن الإعداد الفكرى لهؤلاء الطلبة الماركسيين لم يكن عميقًا، ولا تمخضت حتى عن مناقشاتهم تحليلات تفصيلية للواقع من الوجهة الماركسية. من أجل ذلك يذهب فوكو إلى أن

وراء تلك الأحداث والتحركات «كان هناك بالكامل شيء آخر . . . فأي شيء على وجه الأرض . . . يمكنه أن يولد في الفرد الرغبة والقدرة والإمكانية الخاصة بالتضحية الكاملة دون أن نستطيع الاشتباه في أبسط طموح أو رغبة في السلطة أو الربح» (ROM : 133-7) .

هذا الاحترام الخفيّ للتجربة التونسية الذي حمل فوكو للحدث الإيراني كان صدىً لمقولة مبكرة عنده : «إننا لا نستطيع أبدًا أن نكون خارج القوة [لكن ذلك] لا يعني أننا وقعنا في فخها ومحكوم علينا بالهزيمة» (P/K: 141-2) . ففي كافة المجتمعات، يوجد بخلاف تكنيكات السيطرة نوع آخر من التكنيكات تسمح للفرد أن يقوم، بوسائله الخاصة، بعدد من الإجراءات على روحه وجسده وفكره وسلوكه . وبالتالي يستطيع الفرد أن يغير من نفسه ويعمل إلى مستوى معين من الكمال أو السعادة أو النقاء أو القوة الخارقة للطبيعة، ويُطلق على هذا النوع من التكنيكات «تكنولوجيا الذات» (technology of the self) . وفقًا لهذا المنطلق فالفاعل الحديث (modern subject) يمكن تسكينه في هذه المساحة حيث تتقاطع تكنيكات السيطرة وتكنيكات الذات ؛ فهناك نقاط تقاطع بين هذين النوعين من التكنيكات حيث يتداخل أحدهما مع الآخر أو حيث يتم دمج وتوظيف «تكنولوجيا الذات» في بنية السيطرة . فلا يكون الحكم، بهذا المعنى، إجبار الناس على القيام بما يرغب الواحد فيه، ولكنه توازن هش، يتخلله التكامل والتنازع، بين تكنيكات السيطرة وعمليات بناء أو تعديل الذات أي تكنيكات الذات (POT: 180-2) . لكن ما يجعل من الصعوبة بمكان تحليل تكنيكات الذات بعض الأمور، أهمها، أن تكنيكات الذات نفسها

غير مرئية، فهي لا تتطلب لعملها نفس الأدوات المادية التي تستلزمها التكنيكات الأخرى. كما أنها مختفية أو مخبوءة تحت تكنيكات السيطرة على الآخرين وتوجيههم، فعلى سبيل المثال تعليم الآخرين في حقيقته هو توجيه سلوكهم وفي نفس الوقت تعليمهم كيفية توجيه أنفسهم بأنفسهم (GOE: 250). وأصل المسألة أن فيأي مجتمع هناك مصفوفة من أربعة تكنيكات رئيسية: تكنيكات الإنتاج، التي تسمح بإنتاج الأشياء وتحويلها والتلاعب بها أو إدارتها؛ وتكنيكات المعرفة، التي تسمح باستخدام الإشارات والمعاني والرموز والدلالات؛ وتكنيكات القوة، التي تسمح بتحديد وتوجيه سلوك الأفراد أو تحويلهم إلى موضوعات للسيطرة؛ وأخيراً هناك تكنيكات الذات، التي تسمح للأفراد بالقيام بعدد من العمليات على أنفسهم، سواء بوسائلهم الذاتية أو بمساعدة الآخرين، لخلق أو تعديل أو تغيير ذواتهم، من أجل الوصول إلى غاية معينة. وهذه التكنيكات الأربعة في تداخل وتفاعل دائمين، رغم تميز كل منها بطبيعته الخاصة وأدواته ووسائل السيطرة المرتبطة به (TOS: 18).

فإذا التقطنا خيط تكنيكات الذات لوجدنا أن المعنويات (Morals) توفر لها سياقًا أوسع تبين فيه فاعلية وديناميكية العناصر الدقيقة لتكنيكات الذات. فالأخلاق مكونة من جانبين هما: الأفعال التي هي السلوك الحقيقي للناس فيما يتعلق بالقاعدة المعنوية؛ والقاعدة المعنوية التي هي توصيات بما ينبغي أن يكون عليه ذلك السلوك الحقيقي. ومع أن القاعدة المعنوية ترسم خطًا فاصلاً يحدد الأفعال المباحة والمحرمة، لكن لها في ذات الوقت جانبًا آخر مسكوت عنه، ألا وهو الأخلاقيات؛ تلك التي تتصل بنوعية العلاقة التي ينبغي للإنسان أن يتمتع بها مع ذاته من أجل أن

يؤسس نفسه كفاعل معنوي له أفعاله الخاصة أو المستقلة. وهكذا، ففي هذا الجانب غير المرئي للمعنوياتأي الأخلاقيات أو العلاقة مع الذات يمكن تسكين تكنيكات الذات، حيث تتضح المكونات الدقيقة للعلاقة مع الذات. وأول هذه المكونات هي المادة الأخلاقية، وهي ذلك الجزء من الذات أو المادة التي سيعمل عليها السلوك الأخلاقي. ثاني مكون هو نمط الإخضاع (mode d'assujeitissement) ويتصل بمصدر اعتراف الناس بذلك الالتزام الأخلاقي مثل القانون المقدس أو القانون الطبيعي أو الحكم العقلاني. أما ثالث هذه المكونات وهو الانضباط الذاتي (ascetisme) فهو يتعلق بتكوين الذات أو الوسائل التي نستخدمها من أجل تغيير أنفسنا لنصير فاعلين أخلاقيين، مثل تخفيف حدة أعمالنا أو إفناء رغائبنا وشهواتنا أو فكّ رموز كينونتنا. وأخيراً الغاية المثلى (teleology) وتتصل بذلك النوع من الوجود الذي نطمح أن نكونه باتباع القاعدة المعنوية في سلوكنا كالطهر والخلود والحرية والاستعلاء الذاتي (GOE: 2379). وفي هذا السياق فأبرز ما يميز تكنيكات الذات الخاصة باليونان القديمة هو أن الذات ليست شيئًا يتم اكتشافه، وإنما يتم خلقه أو تكوينه عبر قوة الحقيقة التي تكمن في قدرة المريد أو التلميذ على التذكّر وقدرة الشيخ أو المعلم على الإقناع (POT: 197). أما المسيحية فقد طورت تكنيكات أكثر تعقيدًا من تلك الخاصة باليونان القديمة، كما أنها ذات طابع تأويلى (hermenentical)، إذ تتعلق باكتشاف حقيقة الذات عن طريق عملية التأويل، ويرتبط ذلك في نفس الوقت بالتضحية بهذه الذات. فلا يمكن فصل الكشف عن حقيقة الذات بالنسبة للخاطئ (أي مرتكب الخطيئة)، على سبيل المثال، عن الالتزام بالتبرؤ من تلك الذات الخاطئة. «إن علينا

أن نضحي بالذات من أجل اكتشاف حقيقة الذات. . . فالحقيقة والتضحية يرتبطان ببعض بصلة وثيقة وعميقة» (٢٢٦). من أجل ذلك فإحدى أكبر المشكلات الخاصة بالثقافة الغربية هو أن تجد إمكانية لتأسيس تأويل للذات (اكتشاف حقيقة الذات) يتسم بالإيجابية، أي يقود إلى ظهور وتكوين الذات نظريًا وعمليًا، وليس التضحية بها على الطريقة المسيحية. بعبارة أخرى، تلخصت مشكلة المجتمعات الغربية في القرنين الآخرين في «كيف يمكن لنا أن نحتفظ بتأويل الذات ونتخلص في ذات الوقت من الالتزام بالتضحية بالذات الذي ارتبط به [أى بتأويل الذات] منذ بداية المسيحية». ولكن في هذه اللحظة، قد تكمن المشكلة في التخلص من عملية التأويل والذات الإيجابية، وفي اكتشاف أن تلك الذات ليس أكثر من رديف تاريخى لتكنيك يضرب بعمق في التاريخ. أو أن السؤال هو كيف نتخلص من تكنيكات الذات السالفة والتضحية المرتبطة بها كليةً، وهذه المشكلة أخلاقية وسياسية في عين الوقت؛ فهي تتعلق بسياسة الذات (٢٢٩-٣١). وفي هذه النقطة على وجه التحديد سيلعب الإسلام بعقائده وممارساته دورًا حاسمًا كخبرة أخلاقية وسياسية، ومن هذه الزاوية بالذات سينجذب فوكو إلى تلك الخبرة السياسية والأخلاقية للإسلام، التي لم تتبدّ فيأي مكان بأوضح منها في إيران عام ١٩٧٨.

لقد لعب الإسلام، بسطوته على الشعب وعلاقته بالسلطة السياسية ومحتواه العقيدي، الذي يجعل منه دين كفاح وتضحية، دورًا حاسمًا في الحدث الإيراني. لم يكن الإسلام أيديولوجية تغطي بمسوح الدين على التناقضات الطبقية أو تعقد حلفًا مقدسًا بين المصالح المتضاربة، بل كان

«المفردات والطقوس الاحتفالية والدراما اللازمنية» التي أحاطت بدراما الشعب الإيراني الذي ألقى بوجوده بالكامل ضد وجود صاحب السيادة (PPC: 214) . فنظام الحقيقة المتميز في الإسلام يجعل له «مظهراً للعوام ومخبراً للخواص»، فكل ما يقال في الشكل الصريح للقانون له معنى آخر، ولا يعد ذلك غموضًا معيبًا، بل يشكل مستوىً إضافيًا للمعنى، ضروريًا وثمينًا للغاية، يشير إلى معنى أعمق لا يمكن استيعابه في شكل الملاحظة المدققة (٢٢٣). وهكذا يزود الإسلام المؤمنين به بصبر متواصل في وجه السلطة وينضجهم برائحة سياسية وفي ذات الوقت دينية. فمن ناحية الاعتقاد، يعد القرآن عادلاً لأنه يعبر عن كلمة الله الذي أراده أن يكون عادلاً، وتلك العدالة التي تصنع القانون، وليس العكس، يمكن قراءتها في النص الموحى من الله إلى رسوله، وكذلك تقرأ في سيرة الرسول (الكريم) وصحابته. ومن هذا المنطلق، لا ينفي الانتظار لعون الله، بأي شكل من الأشكال، الدفاع عن حقوق جماعة المسلمين في وجه السلطة الظالمة «le pouvoir mauvais». ومن ناحية التنظيم، فلا توجد سلطة أو هيراركية دينية في المجتمع المسلم، بل يرتبط العلماء الصغار في المدن بالعلماء الكبار، ومن هؤلاء يأتي الدعم المادى، ويتشكل الطلبة وينتشر النفوذ والتأثير. وحينما يقوم «آيات الله» بمواجهة السلطة ويجعلون الناس ينزلون إلى الشارع، فإنهم في حقيقة الأمر لا يرتقون مقعد السلطة، بل يصعدون منبر الخطابة. وفي نفس الوقت، يتعرض «آيات الله» لتحريض متصل لإدانة الظلم وانتقاد الإدارة والاعتراض على القرارات الظالمة، أي يتم تحفيزهم لتوجيه اللوم واقتراح الحلول. حيث أنهم يمثلون «اللوح الحساس» الذي يؤشر إلى درجة

غضب المجتمع المسلم وتطلعاته في نفس الوقت. ولو أرادوا أن يشكلوا تيارًا مضادًا لرغبة الشعب، لفقدوا القوة اللازمة للعبة الحديث والاستماع الدائرة (TFCC: 686-7). ويمكن إدراك الإمكانات الثورية لنظام الحقيقة في الإسلام من أنه يشكل المفردات البسيطة، التي يتعين على التطلعات والأوامر أن تمر من خلالها، لأنها لن تجد كلمات أخرى تعبر عنها. لقد كان نظام الحقيقة في الإسلام، في وقت الثورة مثلما كان دائمًا في الماضي، الشكل الذي اتخذته الصراعات السياسية، التي عبثت فيها الجماهير. فهو يؤلف من الأحزان والمآسي والإحباطات قوة سياسية، لأنه شكل للتعبير، ونمط للعلاقات الاجتماعية، وسلوك في الحياة، وشكل للتحدث والاستماع. إنه شيء يتيح للمرء أن ينصت للآخرين وأن يكون معهم في نفس زمانهم، ولذلك كان مفهومًا أن يمنح الإسلام عبر القرون قوة لا تنتقص لمن يعارض سلطة الدولة (٦٨٨).

ويستتبع ما سلف أن «تكنيكات الذات» الخاصة بالإسلام ستصبح عجلات الثورة وستقبع في قاع الميكانيزمات الثورية. فقد كانت صلوات الجماعة أبرز تكنيكات الثورة وأكثرها تأثيرًا؛ إن كل شيء كان يتوقف أثناء المظاهرات عندما يشرع المتظاهرون في صلاة الجماعة، وما تمثله من نظام شعائري مقدس في غاية الانضباط. حتى دوي طلقات الرصاص كان يصمت أثناء الصلاة، لأن العقائد التي ترمز لها أسمى من الولاء للشاه أو للجيش. بل كان الزمان يبدو أنه يذوب حينما يعجز ضباط الجيش عن الاستجابة لتحدي هذا السلاح القوي، الذي يفوق معداتهم الحديثة، التي تستطيع أن تمزق أي هجوم. كان كل شيء ينهار؛ فلم يحرك الضباط ساكنًا، لما خلع بعض الجنود أحذيتهم العسكرية وانضموا

لصفوف المصلين. لقد جمّدت الفترة اللازمنية للصلاة أي زمان، ولم يعد هناك من زمان آخر سوى التتابع الطاغي لحركات الصلاة. ومع أن المواجهات كانت تبدأ مرة أخرى بمجرد انتهاء الصلاة، إلا أن استثارة الصلوات لمشاعر أعمق ودلالات أسمى عرّت الضباط وعكست صورتهم لتعرضها أمام أعينهم. «لكم شعر هؤلاء الضباط بالخجل من عدم اشتراكهم في الصلاة، لأنهم كانوا يوقنون أن ليس لديهم إيمان أو حتى قوة إخوانهم العزل، الذين خرجوا رغم خلو أيديهم من السلاح لمعارضة الشاه على حساب حياتهم» (TFCC: 685).

ويذكر فوكو أن الاحتفال بذكرى الشهداء أو الضحايا كان عجلة أخرى من عجلات الثورة، إذ أن تلك المناسبة زودت عائلات وأصدقاء وجيران الشهداء بالفرصة للاجتماع برجال الدين أو الملالي، وللنقاش الحار حول مصير إيران، والأهم من ذلك التفكير في الخطوة التالية التي يجب اتخاذها. لم يكن هذا الاحتفال فرصة للوعظ والصلاة والنقاش فحسب، بل فوق ذلك كان فرصة للمدن بأكملها كي تُظهر وتعرض للعيان تضامنها من خلال تشريف وتكريم هؤلاء الشهداء. ولعل السؤال الذي يطرح نفسه هو هل كان المسجد غائبًا عن المشهد الثوري؟ ويجيب فوكو على ذلك بالنفي، فقد كان المسجد في قلب المشهد والحدث الثوري كليهما؛ إذ زودت المساجد أعمال المقاومة المبعثرة بجهاز عصبي ومقر للقيادة. ففي المساجد كان الأئمة يُدينون الشاه والأمريكيين والغرب المادي على رؤوس الأشهاد، ويطالبون بخوض صراع ضد هذا النظام باسم الإسلام؛ وكان رجال الدين هؤلاء يلقون مواعظهم بألسنتهم والسلاح إلى جانب أيديهم. وحينما كانت المساجد تمتلئ بالناس، كانت

مكبرات الصوت تستخدم حتى تستطيع القرية كلها أو الجوار الاستماع لما يُلقى من خطب وكلمات (٦٨٥-٦) . وهكذا عادت حالة الدعاية المضادة للنظام، التي عطلتها سنوات القهر زمن الشاه، لتعمل من جديد وتبث رسائلها من المساجد. فأخذت أجهزة الهاتف العتيقة الموجودة في المساجد، والتي كانت تربطها ببعضها البعض وبالمناطق النائية عنها، في نشر وتمرير وإذاعة رسائل الدعاية المضادة. وصارت أجهزة التليفون العتيقة في المساجد شبكة اتصالات حقيقية لاستقبال الأنباء عن تطورات الموقف في إيران (توقف العمل في الأهواز أو مزيد من الشهداء في لاهيمان)، وكذلك لإرسال التوجيهات الصانعة للأحداث التي مازالت في طور التشكّل (اقتراح لعقد مؤتمر صحفي لبيان حقيقة الموقف في إيران كرد على المؤتمر الصحفي الذي عقدته الشركة الوطنية الإيرانية للنفط) .(RIPRC: 712)

ومثّلت شرائط الكاسيت في هذا السياق أكثر ميكانيزمات الدعاية المضادة فعالية، لأنها نقلت خطب أشهر الخطباء والأئمة إلى القرى النائية التي تعمّها الأمية. وكانت الصورة من قم ومشهد إلى أصفهان هي نفسها، فالصغار يجولون خلال دروب وشوارع المدينة حاملين بأيديهم مكبرات الصوت التي تنقل كلمات أكثر الأصوات شهرة في إيران، بينما توقف الناس والتفوا حولهم للإنصات (٧١٣).

وكانت التظاهرات أكثر ميكانيزمات الثورة شهرة وذيوعًا، ففي كل قرية وكل مدينة كان الناس يتظاهرون وكان الجيش يطلق عليهم الرصاص، تلك التظاهرات كانت متطابقة تقريبًا في كل مكان، فرغم ازدياد حدتها كل مرة، إلا أن شكلها وطبيعتها بقيا متماثلين على الدوام.

ويرى فوكو أن عناصر التراجيديا اليونانية كانت موجودة في تلك التظاهرات، حيث سار تنشيط الذاكرة الجمعية وتفعيل المبادئ العامة للمجتمع جنبًا إلى جنب. ففي تكرارها وإطرادها، أبانت التظاهرات عن نفسها كرفض أبداه المجتمع بأكمله لسلطة صاحب السيادة، وفي إطار هذا الرفض البيّن ارتبط العمل الجماعي بالطقس الديني وبالتعبير عن الحق العام (PPC: 216). وفي نفس الوقت، لم تكن الإضرابات التي عمّت البلد بأكمله سوى عجلة أخرى من عجلات الثورة. بيد أن هذه الإضرابات لم تكن بأي حال من الأحوال حركة محسوبة سلفًا. فقد قرر العمال الإضراب فجأة ودونأي خطط مسبقة أو أوامر من أعلى، وقاموا بالتنسيق مع غيرهم من العمال في المدن الأخرى بصورة حرة تمامًا. وفي هذا السياق، لم يعبر الإضراب عن نفسه في صورة إيقاف للإنتاج، لأن العمل استمر أثناء الإضراب، لكن ما تم التعبير عنه خاصة في إضراب عمال النفط هو ملكية النفط للإيرانيين وليس للشاه أو للغرب (٢٢٢).

مكّنت ميكانيزمات الثورة التي سبق عرضها حركة الثورة ذاتها من التغلب على ثلاث تناقضات، بل واستثمار تلك التناقضات ذاتها في تسريع عجلة الأحداث. أما التناقض الأول فهو مواجهة الشعب الأعزل لواحد من أكثر الأنظمة شراسة وتسلحًا في العالم لمدة عشرة أشهر. إذ تمكن الأفراد العزل، دون اللجوء إلى الصراع المسلح، من تعبئة الجيش بفضل إصرارهم وشجاعتهم، وبمضي الوقت صار الجيش أكثر ترددًا في فتح النار على المتظاهرين، لدرجة أن مئتي ألف شخص تظاهروا أمام الجنود الذين لم يحركوا ساكنًا. وبذلك وأدت انتفاضة المجتمع بأكملهاأي إمكانية للجوء إلى الصراع المسلح. وأما التناقض الثانى فهو خيبة الأمل

بحدوث انشقاقات أو تشرذمات، إن لم يكن صراعات داخل القوى المعارضة للنظام، بسبب تنوع عناصر الثورة واختلاف ميولها وتوجهاتها (الطلبة الماركسيون التغريبيون، ورجال الدين المحافظون، والسجناء السياسيون المطلق سراحهم حديثًا، والمعارضون السياسيون القدامى، والعمال الفقراء المضربون، وبرجوازية البازار الثرية). بل على العكس من ذلك أعطى العمال المضربون الحركة ذراعًا اقتصاديًا، ومنح توقف تكرير النفط الأزمة بعدًا دوليًا، فضلاً عن قطعه الموارد المالية عن الحكومة. وأخيرًا، فالتناقض الثالث هو أن غياب أهداف بعيدة المدى لم يشكل نقطة ضعف في حركة الثورة، بل تبلورت بسبب هذا الغياب على وجه التحديد «إرادة واضحة وعنيدة وتكاد تكون إجماعية» على خلع الشاه وتغيير النظام القائم (RMN: 701-2).

ويمكن أن نستخلص من تحليل فوكو لنظام الحقيقة في الإسلام وتكنيكات الذات المرتبطة به وإمكاناتها الثورية سمتين واضحتين يسهل استجلاؤهما من الجانب المراقب للدراما الإيرانية. فبالرغم من الدعوة من حين لآخر للاحتفال بالذكرى وللصراع، تلك الدعوة الموجودة في الدين الإسلامي، يؤكد فوكو أنه ليس هناك انبهار بالموت، فلا يمثل الموت للإيرانيين - كمسلمين - همًا شاغلاً أو خوفًا يسعى الواحد منهم لتخليص حياته منه كما يفعل الغربيون. فلا يسعى المسلمون لفصل الموت عن حياتهم، لأن الموتى على وجه الخصوص هم من يربطهم بالحياة. إذ يأخذ الموتى المسلمين من أيديهم ويضعون على عاتقهم الواجب الدائم بتحقيق العدالة، كما يخاطب الموتى الأحياء عن الحق ووجوبية خوض الصراع نصرة لذلك الحق. ومن هنا يحتل الشهيد مكانة لدى الإيرانيين أوسع دلالة من النص ذاته (TFCC: 686).

وتتصل بالسمة السابقة سمة أخرى عن الخوف، الذي هو أحد أهم أبعاد التكنيكات الانضباطية، التي اعتمدت على الخوف حتى تعمل وتحافظ على وجودها من خلال تقبل الناس لها (P/K: 47). ففي غمار التظاهرات، فتح الإيرانيون صدورهم للجنود المدججين بالسلاح حتى يتلقوا طلقات الرصاص، وهم يصيحون: «أيها الجندي، يا أخي، لماذا تطلق النار على أخيك؟ تعال معنا لننقذ القرآن». كما غرس الإيرانيون أمام جيوشهم فروع أشجار وأضاؤوها بالأحمر والأخضر والأزرق، كما لو كانت فُرُشْ (جمع فراش) العُرس للشهداء، الذين قتلوا في الليلة السابقة (TFCC: 686). وقد اقتلعت الأفرع والأشجار المتزايدة والمتنامية للشهداء مشاعر الخوف من قلوب الإيرانيين، ومن ثم أصبح هناك غياب للخوف وكثافة في الشجاعة. ففي أثناء ثورتهم، تخطى الإيرانيون حدود قدراتهم وعبروا حواجز الخوف والخطر، الذي مثلته الأسلحة الآلية، التي واجهتهم جميعًا (PPC: 220).

ونتيجة لهاتين السمتين، انقلبت لعبة الموت والحياة بالكامل؛ فالعيش تحت السلطة هو السقوط في هاوية الموت، والتضحية بالذات لتحقيق التحرر هي الصعود في اتجاه الخلود. ففي ظلال فروع وأشجار الشهداء، التي روتها تضحيات الشهداء التي لا تقدر بثمن، نمت إرادة موحدة غطت المجتمع بأكمله.

ولعل أحد الآثار الصاعقة للثورة الإيرانية أنها أخرجت إلى حيّز الوجود إرادة جمعية. ويذكر فوكو أنه اعتقد لوقت طويل أن الإرادة الجمعية أسطورة سياسية أو أداة نظرية تستحيل مشاهدتها. ولذلك فهو يؤكد أنه التقى في طهران وفي كافة شوارع إيران بتلك الإرادة الجمعية

للشعب، التي كانت تسعى صوب هدف واحد، ألا وهو مغادرة الشاه للبلاد. وأبانت تلك الإرادة الجمعية التي انبثقت بشكل مفاجئ في تاريخ الإيرانيين عن رفض جذري لكل ما شكّل لقرون المصير السياسى لبلادهم (PPC: 215). ومع أن هذا الرفض مثّل ظاهرة مجتمعية هائلة، إلا أنه لم يكن غامضًا أو مصطنعًا أو ضعيف الوعي بذاته، وإنما نشر نفسه بكفاءة تثير الغرابة. ولا يستطيعأي ضرب أو أيديولوجية أو شخص أن يدعي أنه كان ممثّلاً في تلك اللحظة النادرة لهذه الإرادة الجمعية، التي لم تجد مقابلاً لها أو تعبيرًا عنها في النظام السياسى للشاه. واتسمت هذه الإرادة بأنها موحدة بشكل كامل، إذ كانت نفس الاحتجاجات تُسمع من الأطباء في طهران، ومن رجال الدين في الأقاليم، ومن عمال النفط أو موظفي البريد، وحتى من الطالبات تحت الشادور (الحجاب). وأشار الاحتجاج في كل مكان إلى الشيء نفسه، إلى شيء واحد فحسب ومحدد أيضًا؛ رحيل الشاه. ولكن هذا الهدف المميز والوحيد يفصح عن كل الأشياء بالنسبة للإيرانيين؛ «نهاية التبعية، واختفاء الشرطة، وإعادة توزيع عوائد النفط، وإعادة تفعيل الإسلام واتباع نمط آخر للحياة، وإنشاء علاقات جديدة مع العرب والغرب». من المؤكد، حسبما يرى فوكو، أن الإيرانيين لم يرفعوا شعار «منع المنع» الذي رفعه طلاب الحي اللاتيني في عام ١٩٦٨، إلا أنهم رفعوا لواء العصيان والتمرد في مواجهة كل معالم الهيمنة الكونية على بلادهم وحياتهم اليومية (CMRI: 715).

إن فوكو كرجل غربي وباحث في علاقات السلطة استلفتت نظره تلك الإرادة الجمعية، التي خالها من أحلام روسو، والتقاها حية مضرجة بالدماء في شوارع طهران، سيتساءل عن الشكل أو التجسيد، الذي

ستتقمصه تلك الإرادة العارية، التي استمرت في رفض سلطة صاحب السيادة لفترة طويلة، حتى انتزعت منه تلك السلطة في نهاية الأمر. ويسأل أيضًا عما إذا كانت تلك الإرادة الجمعية واعية أو حتى ملزمة بأن تخلي مكانها للسياسة (أي لنمط جديد في توزيع القوة). ويقرر فوكو أن الغرب ليس بمقدوره أن يسدي النصح للإيرانيين فيما يتصل بتلك الصعوبات النظرية والعملية، التي تقابلها كافة الثورات والفلسفات السياسية (RMN: 704).

وقد لفت نظر فوكو أثناء دراما الثورة وجود تيار غامض لف الشعب الإيراني بأكمله، وأوحى للعديد من رجاله ونسائه أن يخرجوا للشوارع في مواجهة الأسلحة الآلية والدبابات. كان هذا التيار ينساب بين رجل طاعن في السن، نُفي من إيران منذ ١٥ عامًا، وبين الشعب الذي يرنو إليه. ولا يعبر هذا التيار الغامض عن نفسه من خلال صيحة «الموت للشاه» فحسب، وإنما أيضًا من خلال نداء «الإسلام، الإسلام، يا خميني نحن أتباعك». ولم تُلفظ كلمة «الثورة» قط، وإنما شاعت لفظة «الحكومة الإسلامية» على الألسنة في كل مكان (AQRI: 689-90). ستمنح السمات الخاصة بالدين الإسلامي للإرادة والحكومة الإسلامية لونًا أو طابعًا خاصًا. ومن بين هذه السمات: غياب أية هيراركية دينية؛ واستقلال العلماء الذين لعبوا دور مرشد الشعب، وفي نفس الوقت صدى مطالبه وآماله؛ وهناك أيضًا الإلهام، الذي يتغير باستمرار ويثبت باستمرار، لحياة الرسول (الكريم) وآل بيته وتابعيهم. ونتيجة لذلك، تتمتع القوانين المبنية على الإسلام باستنارة داخلية، لا تحافظ عليها فحسب، ولكنها تنقل الإحساس الروحي الذي تخفيه لأزمان قادمة (٦٩١).

ويرى فوكو أن شعار الحكومة الإسلامية، الذي رفع أثناء الثورة لم يكن يعني به أحد إقامة نظام سياسي يلعب فيه رجال الدين الدور القائد. وهو الأمر الذي حدث بالفعل مع إقرار الدستور الإسلامي وعلى أساس نظرية «ولاية الفقيه»، التي تجعل من رجل الدين نائب الإمام والجامع لأحكام الشرائع، وقد أدان فوكو ذلك عندما حدث. لكن حديثه هنا ينصب بالأساس على فترة الثورة أو الحدث الثوري ذاته، قبل إقامة «النظام الإسلامي». لقد أشار مصطلح «الحكومة الإسلامية» أثناء دراما الثورة إلى نظامين للأشياء. الأول يرتبط بالحكومة الإسلامية كمثال أو قيمة، قديمة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ وحديثه تمتد بفروعها في المستقبل البعيد. تعود الحكومة الإسلامية إلى زمن الرسول (الكريم) وتخطو بعيداً نحو نقطة مضيئة، حيث يمكن إقامة علاقات على أساس الإخلاص لا الطاعة. ويعتمد هذا المثال على الإيمان بالقدرة الخلاقة للإسلام، ولكنه يتطلب أيضًا الجهد من الفقهاء للخبراء والمؤمنين لتوضيح المسائل، التي لم يزعم القرآن أن لديه إجابة محددة لها. فهناك مبادئ عامة تنظم الحياة مثل: رفع مكانة العمل وعدم حرمان أحد من ثمرة عمله؛ وإلغاء الاحتكارات، فلا يملك أحد ما يحتاج إليه الجميع كالماء والأرض؛ واحترام الحريات التي لا تضر بالآخرين، كحقوق الأقليات الدينية في العيش، بشرط عدم الإضرار بالأغلبية؛ إلغاء عدم مساواة المرأة بالرجل في الحقوق، مع الحفاظ على الاختلافات الناتجة عن الفوارق الطبيعية؛ وأخذ القرارات في المجال السياسي بالأغلبية، فضلاً عن مسئولية الموظفين والحكام أمام الشعب. وعندما استمع فوكو لتلك المبادئ في مناقشاته مع الطلبة أثناء الثورة، ذكر عنهم أن تعريفات

الحكومة الإسلامية كمثال هي المبادئ الأساسية للديمقراطية الغربية، سواء الثورية أو البرجوازية، التي «لم يكف الغرب عن ترديدها منذ القرن الثامن عشر، وأنتم تعلمون إلى أين قادنا ذلك». لكن ذلك الاعتراض كان يُقابل من أي شخص بأن «القرآن قد أعلن [هذه المبادئ] قبل فلاسفتكم، ولو أن الغرب المسيحي الصناعي فقد معناها، فالإسلام يستطيع الحفاظ على قيمتها وفعاليتها» (٦٩١-٢).

ثاني ما أشار إليه مصطلح «الحكومة الإسلامية»، أثناء دراما الثورة، ما هو الأمر الذي كان في رؤوس أولئك الذين ضحوا بحياتهم من أجل مثال الحكومة الإسلامية. إنهم كانوا يفكرون في واقع قريب منهم للغاية، كانوا فيه هم الفاعلين. لقد آبانت الحكومة الإسلامية عن إرادة سياسية التفّت حول الأبنية الغربية والسياسيين بمصالحهم الرخيصة، وتجسدت هذه الإرادة في هيئة حركة تسعى لإعطاء الهياكل التقليدية للمجتمع الإسلامي دوراً ثابتًا في الحياة السياسية. لقد كانت الحكومة الإسلامية هي الشكل التنظيمي الذي سيبقي على نشاط المواقد السياسية المشتعلة في المساجد والهيئات والجماعات الدينية، ليس فقط كنقاط ارتكاز لمقاومة نظام الشاه، بل الأهم من ذلك كمصدر لخلق كيان سياسى جديد، يفتح المجال السياسي أمام العامل الروحي. فعلى الحياة السياسية أن تكف عن كونها عقبة في سبيل الروحانية، لتصير لها وقودًا وحقلاً وميدانًا. ولعل أكثر ما كان مؤثرًا في تلك الإرادة السياسية بالنسبة لفوكو هو محاولاتها التي لا تكل لتسييس الهياكل الدينية والاجتماعية، وفتح الباب أمام ولوج العامل الروحي إلى الحياة السياسية كاستجابة للمشكلات اليومية الفعلية. وسيتمتع العامل الروحي بموقع متميز في

الحياة السياسية في المستقبل، مثل ذلك العامل الخاص بعلي شريعتي في دراما الثورة، أي ذلك «الحاضر الخفي، والغائب الموجود دائمًا». ويعلق فوكو على ما سلف بأن المرء قد يخجل من أن يقص على الغربيين ويشرح لهم مثال الحكومة الإسلامية، خاصة وأنهم سيشرعون في الضحك والتهكّم عندما يذكر أمامهم العامل الروحي. إلا أن تلك الروحانية السياسية للإسلام (Spiritualite politique) هي التي يسعى وراءها ويبحث عنها بشوق ذلك الإيراني الذي يدفع حياته ثمنًا لها. ويقرر فوكو أن الغربيين، الذين يمثلون الآخر بالنسبة لهؤلاء الإيرانيين، مخطئون تمامًا في تصورهم عن الروحانية السياسية، فهم قد نسوا إمكانية تحققها في الواقع منذ عصر النهضة والأزمات الكبرى للمسيحية (٦٩٢-٤). من مناقشة فوكو لمعنى الحكومة الإسلامية ودلالاتها أثناء الحدث الثوري الإيراني، قد يثور انتقاد مؤداه أنها تفتقر إلى التجديد وينقصها أي برنامج مفصّل للحكم. والرد على ذلك بأن هذا المعنى للحكومة تحديدًا هو ما لا تشير إليه الحكومة الإسلامية، ذلك أنها ترتبط بمثال وقيم تتأسس عليهما ممارسة رعاية الذات (care of & self). ولا تشير، في هذا الإطار، لفظة الحكومة الواردة في «الحكومة الإسلامية» إلى ممارسة السلطة على الآخرين، بل على خلاف ذلك إلى نوع خاص من الحكومة ينبع من سياسة الذات، وسيستمر هذا النوع الخاص للغاية من الحكومة ليشمل كافة جوانب الحياة الفردية والجمعية.

في نهاية الحديث عن الحدث الإيراني، يصير التساؤل لازمًا عن أي نوع من الثورة مثلته الدراما الإيرانية، فلم تكن الثورة في تأثيرها أقل من اهتزاز الأرض أثناء زلزال تاباس، ذلك الاهتزاز الذي عرّى هشاشة

الهياكل السياسية في البلاد، وحدد بوضوح الخط الفاصل بين الخصمين اللذين لا تنتهي عداوتهما. إن ضحايا زلزال تاباس قد اصطفوا مع من ماتوا من المتظاهرين في مذبحة يوم الجمعة الأسود، ليمارسوا جنبًا إلى جنب المعارضة السياسية للنظام. كما تشابكت أيدي الناس الذين يحفرون القبور لدفن موتاهم وكذلك الذين كانوا يتظاهرون ضد النظام، تحديًا للجيش الذي كانت بنادقه الآلية موجهة إلى صدورهم، (AQTT: 664-5). إن ما حدث في إيران كان بالفعل إضرابًا سياسيًا عامًا أو بعبارة أدق إضرابًا عن السياسة، فللإضراب معنيان أما أحدهما فهو رفض مد أجل النظام القائم تحت أي شكل، ومحاولة إيقاف عمل أجهزته وإدارته واقتصاده. والآخر هو رفض إقامة معركة سياسية على دستور المستقبل أو الخيارات الاجتماعية أو السياسات الخارجية، أي أنه تلك الإرادة السياسية الذي ترفض منح أية جوائز للسياسة وألاعيبها. لأن السياسة عادة ليست تعبيرًا عن الإرادة الجمعية، بل هي تنمو وتتنفس عندما تصبح تلك الإرادة مترددة وهشة ومبهمة ومضطربة. حقًا لم يكن هناك ملك ولا دستور، غير أنه كان هناك مشهد واضح لحياة سياسية فعالة (RMN: 702-3).

إن هذا التوصيف لطبيعة الحدث الإيراني، بما هو إضراب عن السياسة ومحاولة فتح منافذ الحياة السياسية المسدودة أمام العنصر الروحاني، يفسر لنا رد فعل الغرب تجاه الحدث الإيراني. فلم يتسم رد الفعل بالتعاطف الفوري، وإنما اتصف بالاستفزاز والتوتر، الذي كان يكمن وراءه التعجب أو ربما عدم الارتياح من طبيعة الحدث الإيراني الذي تحدى العقلية السياسية الغربية. فبالنسبة لتلك العقلية يثور التساؤل: هل

شكّل ما حدث في إيران ثورة؟ لأن الثورة بمعناها الكلاسيكى لها ديناميتان كي تحدث : إما الصراع الطبقى والمواجهات المجتمعية؛ أو الحزب ذو الأيديولوجية والطليعة التي تحمل كرأس الحربة، الأمة بأسرها. ولما كانت تلك الديناميات، التي تعرف الثورة للعقلية السياسية الغربية، غائبة تمامًا، لذا لم تعترف تلك العقلية، وفقًا لهذا التعريف الضيق، بالطبيعة الثورية للحدث الإيراني. ويرد فوكو على ذلك بأن الحدث الإيراني يمكن وصفه بالثورة بأعمِّ معاني الكلمة وأخصّها على حد سواء. فبأعمِّ معاني الكلمة، كان ما حدث ثورة لأنه شكل انتفاضة لأمة بأسرها ضد السلطة التي تضطهدها، وبأخص معاني الكلمة، رغم أنها لم تكن ثورة كلاسيكية، إلا أنها كانت «عصيانًا قام به رجال عُزّل أرادوا الإطاحة بالثقل الهائل الذي يضع عبئًا على كل واحد منا، ولكنه يضع عبئًا عليهم بالذات، وعلى عمال النفط، وعلى الفلاحين عند تخوم الإمبراطوريات؛ إنه ثقل النظام العالمي بأكمله». إن الحدث الإيراني ربما يعد أول تمرد هائل ضد النظام الكوكبي خلال حركة تشيع في ثناياها روح ذلك الدين «الذي يتحدث عن العالم الآخر أقل مما يتحدث عن تغيير هذا العالم (PPC: 212-3 & CMRI: 716).

خلال الشهور الإثني عشر للدراما الإيرانية، تبدت وتشكلت عناصر حركة دينية (إسلامية) ذات إمكانات متعددة، تلك العناصر التي يصعب على المراقب الغربي أن يصفها بالثورية هي : الاحتفالات الدينية الطويلة، وخروج ملايين الإيرانيين للشوارع هاتفين باسم الله، وإمامة رجال الدين لصلوات الجنازة في المقابر وقيادتهم للمتظاهرين في الشوارع، وتوزيع الخطب الدينية المسجلة على أشرطة الكاسيت. ونتج عن هذه العناصر

حركة ثورية، ندر وجودها تمامًا في القرن العشرين، حركة يقوم بها شعب أعزل يحاول إسقاط سلطته القاهرة بأيديه الخاوية. وستفتح هذه الحركة الطريق أمام إمكانية قلب المعطيات السياسية في المنطقة رأسًا على عقب، ومن ثم التوازن الاستراتيجي الكوني. ستغامر فرادة الحدث الإيراني كحركة إسلامية، التي شكلت قوته في وقت ما، بأن تصبح مقدرته للتوسع في وقت آخر. إذ تستطيع تلك القوة أن تشعل النار في المنطقة بأكملها وتطيح بأكثر أنظمتها ثباتًا وصلابة، فضلاً عن تثوير كافة الدول الإسلامية من الداخل، وبعيداً عن التقاليد العلمانية غير المتجذرة فيها. فقد تستنشق الأردن البعيدة عن إيران الروائح القادمة من (قم)، وقتما تضع تلك الحركة تحرير فلسطين على قائمة أهدافها. وإذا ما تساءل المرء عن مصدر هذه الإمكانات المتفجرة للحدث الإيراني والحركة الدينية الناجمة عنه، فستكون الإجابة على ذلك أن في عمق وجود مئات الملايين من المسلمين هناك «صندوق بارود عملاق اسمه الإسلام». «فليس الإسلام ببساطة مجرد دين، ولكنه نمط حياة وولاء لتاريخ وحضارة» .(PAI: 759 & 761)

إن الدراما الإيرانية كانت عن تغيير النظام والإدارة الفاسدة والتنظيم السياسي والنظام الاقتصادي والسياسة الخارجية والبلد بأسره. ولكنها فوق كل ذلك، كانت بالنسبة للإيرانيين الذين خاطبهم فوكو عن «تغيير أنفسنا، وطريقتنا في الوجود، وعلاقتنا مع الآخرين ومع الأشياء ومع الله. . . ولسوف تكون هناك ثورة حقيقية عندما يتحقق هذا التغيير الراديكالي في خبرتنا». ويرى فوكو أن الإيرانيين عندما عاشوا الدين الإسلامي، الذي كان في الأصل موجودًا لديهم وكان يمنحهم هويتهم

بممارساته ووعوده ومعتقداته، كان هناك شيء آخر غير طاعة القوانين الشكلية. لقد كانت هناك الرغبة في تجديد وجودهم بالكامل من خلال الرجوع إلى الخبرة الروحية العميقة للإسلام. ومن ثم يختتم فوكو حديثه عن دور الإسلام في دراما الثورة الإيرانية بقوله: «دعونا نقول إذن إن الإسلام في عام ١٩٧٨ لم يكن أفيون الشعب، لأنه كان تحديدًا الروح لعالم بلا أرواح» (PPC: 217-8).

# الدلالات السياسية لمفهوم اللوجوس
# عند فيلون السكندري

**مقدمة:**

تنطلق هذه الدراسة من دعوة الدكتور مصطفى النشار للنهوض بتأريخ جديد للفلسفة القديمة أو الشرقية، حيث صار لزامًا على المؤرخ الشرقي أن يقوم بجمع وتحليل تراث فلاسفة الشرق، وإخضاع ذلك التراث «للتحليل الفلسفي في ضوء ظروف العصر الذي ظهرت فيه وعلى هدى من المقولات الفلسفية والإطار المذهبي العقلي»(١). ويلقي النشار باللوم على دارسي الفلسفة لتقاعسهم عن القيام بهذا الجهد وانتظارهم أن تأتي بداية الاهتمام بفلاسفة الشرق من قِبل الغرب. ويؤكد على أن النهوض بتلك المهمة من شأنه «فك الحصار الذي فرضه المؤرخون الغربيون [بـ] تضخيمهم إنجازاتهم في كل العصور لدرجة طمست... الإنجازات التي حققتها الحضارات الأخرى الأكثر عراقة»(٢).

ويستند النشار في دعوته للتأريخ الجديد إلى مقولة أساسية بثها في سفره القيم، ألا وهي أن الفلسفة القديمة لا تقتصر على ما أبدعه العقل اليوناني، بل إن هذا المفهوم يتعين أن يتسع ليضم كافة فلسفات الشرق القديم سواء السابقة على اليونانية أو المعاصرة لها(٣). ويحدد النشار اتجاهين ينبغي أن يسلكهما ذلك التأريخ الجديد، الاتجاه الأول يبحث في جذور الفكر الشرقي القديم وظروف تشكله وقيمه الشامخة، والاتجاه

الآخر يعيد قراءة الفلسفة اليونانية من زاوية تأثر أعلامها بالفكر الشرقي القديم، أي دراسة المؤثرات الشرقية في الفلسفة اليونانية(٤). ومن موضوع هذه الدراسة (مفهوم اللوجوس عند فيلون السكندري) يتضح أنها تنطلق من ذلك الجهد التأريخي الفلسفي الذي دشن بدايته الدكتور النشار، وإن كانت تسلك الاتجاه الأول الساعي للتنقيب عن جذور الفكر القديم وإبراز أصالته من خلال التركيز على تاثره بالواقع المحلي وتعبيره عن قضاياه ومشكلاته، حتى وإن كان متأثراً بالثقافة اليونانية، مثلما هو الحال لدى فيلون السكندري.

**إشكالية البحث:**

الفكر أم الواقع؟ أيهما يؤثر وأيهما يتأثر؟ وما كنه العلاقة بينهما؟ لقد استمر هذا التساؤل يشغل بال دارسي تاريخ الفكر والفلسفة على مدار القرون وفي حضارات شتى، وأنتج الباحثون إجابات شتى، تكاد تنحصر في اتجاهين. يمكن أن نطلق على أولهما الاتجاه المثالي الذي يستلهم نظرية المثل الأفلاطونية ويجعل للفكر عالمًا خاصًا به يتحرك في إطاره فتتوالد الأفكار وتتعاقب وفق قوانين عقلية خاصة بها. ومن أمثلة هذا الاتجاه «الديالكتيك الفكري» عند هيجل، ويطلق عليه أيضًا الاقتراب الجيني، لأنه يتصور الأفكار مخلوقات تتوالد وتحمل التركيب الجيني لبعضها، كما يرث الأبناء صفات آبائهم. وتكون دراسة الأفكار في هذا الإطار دراسة جينالوجية تعود بالفكرة إلى جذورها الأولى وتكشف عن بذورها الجنينية لأنها لا محالة تحملها في كافة مراحل تطورها أو في كافة أشكال تعاقبها.

أما الاتجاه الآخر فيطلق عليه الاتجاه المادي أو البيئي لأنه يتصور أن الفكر مرآة تعكس الواقع الذي يطبع عليها كافة معالمه وملامحه. ويصل هذا الاتجاه إلى ذروته مع مفهوم الأيديولوجيا لدى كارل ماركس، الذي -وفقًا له- تصير الفكرة مجرد قناع يخفي الذرائع أو المصالح الاقتصادية أو الطبقية للقوى المالكة لوسائل الإنتاج. وحسب هذا الاتجاه لا يمكن تفسير تعاقب الأفكار و معاودة ظهور أفكار معينة واختفاء أفكار أخرى، وفق المنطق الداخلي للأفكار أو القوانين العقلية الحاكمة للفكر، وإنما حسب التغيرات الحادثة في السياق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي تولد فيه الأفكار. فالأفكار لا تقوم بذاتها ولكنها تقوم بالوظيفة التي تؤديها في مفصل اجتماعي- اقتصادي معين، ومن هنا يغدو من الضروري دراسة الأفكار من زاوية تمفصلها مع قضايا ومشكلات الواقع الذي تتجذر فيه.

في هذا الإطار ستكون دراسة «فيلون السكندري»، وعلى وجه الخصوص مفهوم «اللوجوس» لديه، محكًا للاختبار وفيصلاً بالنسبة لتلك الإشكالية التي عرضناها آنفًا، حيث تشير الدراسات عن فيلون إلى أنه استمرار لأفلاطون والرواقيين فيما طرحه من أفكار. وفي نفس الوقت تبوأ فيلون مركزًا اجتماعيًا مرموقًا في مدينة الإسكندرية في إطار الوضع السياسي- القانوني للطائفة اليهودية فيها. والسؤال محل البحث بهذا الصدد هو عما إذا كان من المنطقي أن تكون هناك علاقة بين أفكار فيلون- مع الاعتراف بتأثرها بالثقافة اليونانية- وظروف عصره وأوضاع مجتمعه وطائفته، أم أن فيلون كان يتفلسف محلقًا في سماء الفكر دون أن تكون له عين على الواقع، خاصة وأنه لعب- كما سيأتي- دورًا سياسيًا هامًا وشغل موقعًا اجتماعيًا مرموقًا.

**الأهمية الفكرية لفيلون وتطور الدراسات عنه:**

يرى مؤرخ الأفكار الألماني هاينريش سايمون أن فيلون يمثل ذروة الاتجاهات الفكرية اليهودية واليونانية في عصره. ويؤكد أن استمرار أعمال فيلون العديدة لم يأت بمحض الصدفة، ولكنه يدل على الأهمية الهائلة التي مثلتها تلك الأعمال بالنسبة لليهودية السكندرية وبالنسبة لمسار تطور الفلسفة بوجه عام. وتعد فلسفة فيلون بالنسبة لسايمون مزيجًا من التراث اليوناني واليهودي، ولا يعني سايمون بالمزيج مجرد التجميع الآلي الذي تنحل عناصره، وإنما يقصد به المركب الكيميائي الذي يتمتع بخصائص نوعية جديدة، تختلف عن خصائص العناصر المكونة له[٥].

وبالرغم من تلك الأهمية لفكر فيلون، يؤكد باحث آخر أن أعمال فيلون تعرضت تاريخيًا لإهمال متعمد في الأوساط اليهودية بسبب عدم تحمس الحاخامات لمنهجه الرمزي في التأويل، وبسبب الدلالات المسيحية لمفهوم فيلون عن «اللوجوس»، على وجه الخصوص. كما ارتبط مصير أعمال فيلون لدى الدوائر اليهودية باستحواذ الكنيسة على الكتابات اليهودية- اليونانية، وتوظيفها في السجلات الدينية لدعم العقيدة المسيحية ضد العقيدة اليهودية. ويضاف إلى ذلك أن العديد من أعمال فيلون لم تكن مستساغة لدى الكنيسة الوليدة، مما أثر سلبًا على الحفاظ على تراث فيلون، الذي تنصلت منه ديانته الأم، أي اليهودية[٦]. وفضلاً عن ذلك الإهمال التاريخي فإن قرابة ربع أعمال فيلون هي الموجودة مترجمة إلى اللغة الأرمينية وتعود إلى القرن السادس الميلادي. ومن بين أعمال فيلون المندثرة (حوالي ٤٨ كتابًا) لا يوجد سوى (١٠ منها).

**منهج الدراسة:**

يؤكد عالم الاجتماع الألماني كارل منهايم أن أول أطروحة في سوسيولوجيا المعرفة هي أن هناك أنماطًا من الفكر لن يكون من المستطاع فهمها، طالما بقيت أصولها الاجتماعية غامضة. وهو يأخذ على الفلاسفة إيمانهم بوجود كيان ميتافيزيقي أو عقل جمعي يفكر ويتعقل من فوق رؤوس الأفراد، أو أن أولئك الأفراد لا يقومون سوى بإعادة إنتاج أفكار ذلك الكيان. ويؤكد منهايم أيضًا أن سوسيولوجيا المعرفة لا تبدأ من الفرد، رغم إقراره بأن الفرد وحده هو القادر على التفكير، بل إن هذا العلم في سعيه لفهم الأفكار يبدأ من الوضعية التاريخية- الاجتماعية التي تظهر في رحابها تدريجيًا أنماط الفكر محل الدراسة. ويرى منهايم أن من الخطأ الاعتقاد أن الإنسان يفكر وحده أي كفرد، وإنما يشارك في التفكير جماعة معينة، فهو يجد نفسه قائمًا في وضع معين له أنماط فكرية تناسبه. وكل فرد لهذا يتحدد سلفًا بنموه في مجتمع معين، من زاويتين؛ من حيث وجوده في وضع اجتماعي جاهز سلفًا، ومن حيث ارتباط هذا الوضع بأنماط معدة سلفًا من الفكر والسلوك(١٠).
وجدير بالذكر أن منهايم في دراساته لسوسيولوجيا المعرفة استخدم وحدتين تحليليتين للتعبير عن الوضعية التاريخية- الاجتماعية، أحدهما والأكثر شهرة هي الطبقة الاجتماعية، أما الأخرى وهي أقل شهرة هي الجماعة الجيلية أو الجيل.

ستسلك هذه الدراسة طريق سوسيولوجيا المعرفة الذي شقه كارل منهايم بجهوده ودراساته، لكنها ستصحب وحدة تحليلية أخرى، أكثر

مناسبة لحالة فيلون الاجتماعية ولظروف عصره، ألا وهي المدينة. فلقد أثرت المدينة تأثيراً هائلاً على فكر فيلون، واقتحمت المدينة (من حيث بنائها وتكوينها وطبيعة الحياة فيها) عليه فكره من عدة مواضع، سيأتي تبيانها لاحقًا.

### ١- الوضعية التاريخية- الاجتماعية لفيلون (مدينة الإسكندرية):

يهدف هذا الجزء من الدراسة إلى رسم صورة للوضعية التاريخية - الاجتماعية التي نبت فيها الفكر اليهودي- الهيليني، الذي يمثله فيلون السكندري. وقد وقع الاختيار على المدينة كوحدة تحليلية تلخص الخبرة الاجتماعية التي يضرب فكر فيلون بجذوره في تربتها. وسيحاول هذا الجزء توضيح صورة الوضعية التاريخية- الاجتماعية من الدائرة الأوسع لمدينة الإسكندرية (تاريخ المدينة/ تخطيطها ومبانيها/ تركيبها الاجتماعي/ مدرستها العلمية الشهيرة وسماتها) إلى الدائرة الأضيق للطائفة اليهودية السكندرية (وضعها الاجتماعي والسياسي/ حالتها الثقافية والتيارات السائدة/ مكانة فيلون بين أبناء الطائفة).

#### أ- تاريخ الإسكندرية:

أسِّست عدة مدن في زمن الإسكندر الأكبر أو بعد وفاته وذلك تخليداً لذكراه، ويبلغ عدد هذه المدن في آسيا وحدها ١٧ مدينة، اندثر معظمها أو على الأقل تراجعت أهميتها. لكن الإسكندرية في مصر، التي أسسها الإسكندر عام ٣٣٢ ق.م، بقيت وحدها من بين تلك المدن، بل وتبوأت مكانة كبرى بفضل اهتمام البطالمة بها. ولما كان الإسكندر الأكبر لم يقم سوى بإعطاء تعليمات ببناء المدينة، فإن المؤسس الحقيقي للمدينة هو

بطليموس سوتر، الذي تولى إدارة مصر وأحضر جثمان الإسكندر من بابل بعد وفاته عام ٣٢٣ ق.م، وفي عهده اتسع بناء الإسكندرية من مدينة صغيرة إلى عاصمة لمملكة البطالمة[١١]. ويورد جورج سارتون ملاحظتين غاية في الأهمية بالنسبة لموضوع دراستنا.

أولاً: أن الإسكندرية لم تكن عاصمة مصرية أصيلة، فاسمها القديم باليونانية هو «الإسكندرية بالقرب من مصر»، ورغم عدم صحة ذلك الاسم من الناحية الجغرافية، إلا أنه يشكل حقيقة سياسية، حيث كانت المقر الملكي لإدارة الدولة البطلمية ومحل إقامة الجاليات اليونانية[١٢]. فقد أضيفت الإسكندرية إذن كعضو صناعي إلى الجسد المصري دون أن تكون جزءًا أصيلاً من هذا الجسد حتى يتمكن البطالمة من السيطرة على مصر وحكمها.

ثانيًا: أن الإسكندرية- وعلى هذا الأساس يعقد سارتون مقارنة بينها وبين مدينة نيويورك- كانت نتاجًا لتبدل نظرة اليونان للمدينة، فلم تكن الإسكندرية مجرد تكرار لنمط دولة- المدينة City State المعهود في اليونان القديمة مثل أثينا وإسبرطة، وإنما كانت الإسكندرية مدينة عالمية بمعنى أنها تجسد وحدة العالم بما يحويه من اختلافات ثقافية ودينية في حضارة مدينة واحدة[١٣]. وبعبارة أخرى، لم تكن الإسكندرية الـ Polis المعهودة في الخبرة اليونانية، ولكنها كانت الـ Metropolis، المدينة الأم أو فلنقل أم القرى بالتعبير العربي.

ب- تخطيط الإسكندرية:

اختط دينوكراتيس الرودسي، المهندس الذي عهد إليه الإسكندر بالتخطيط، المدينة على هيئة مستطيل في وسطه شارع رئيسي يسير من

الشرق إلى الغرب، ويقطع المستطيل شارع آخر باتجاه عمودي من الجنوب إلى الشمال. وقسم هذان الشارعان، اللذان مثلا شريانين أساسيين للحركة البشرية، الإسكندرية إلى أربعة أحياء. ففي الشمال الغربي يقع حي راكوتيس الذي تقطنه الكثرة من المصريين في المدينة، ويقابله في الشمال الشرقي الحي اليهودي. وفي الجنوب الشرقي أو «البركيوم» يوجد القصر الملكي والمتحف والمكتبة ومقابر البطالمة وهو الحي الملكي في المدينة. وفي وسط المدينة كانت هناك مباني الإدارات والمخازن الحكومية والمحكمة والحوانيت والسوق[١٤]، وفي الجنوب الغربي للمدينة كانت هناك ملاعب رياضية وميادين لسباق الخيل. وبالإضافة للشارعين الرئيسين، كانت هناك شوارع أخرى موازية لهما، مما جعل تخطيط المدينة يأخذ شكل رقعة الشطرنج[١٥].

جـ- التركيب الاجتماعي للإسكندرية:

ينقل المؤرخ الشهير ول ديورانت ما ورد عن أن «الإسكندرية بيت أفروديت» -وإن الإنسان ليجد فيها كل شيء- ثروة وملاعب وجيشًا كبيرًا وسماء صافية ومعارض عامة وفلاسفة ومعادن ثمينة... وبيتًا ملكيًا طيبًا ومجمعًا للعلوم»[١٦]. ويؤكد سارتون أن الإسكندرية تمتعت برخاء وفير، وسيطر ملوكها وتجارها على التجارة العالمية، حيث أطلق نهب اليونان لبلدان آسيا تلك الثروات الطائلة التي اكتنزها ملوك الشرق القديم، مما زاد من حجم تداول الذهب والفضة زيادة كبيرة. ولذلك تجمعت في أسواق الإسكندرية العديد من المنتجات الوفيرة كالحبوب والبردي والمصنوعات الزجاجية والمنسوجات المطرزة والسجاجيد والجواهر الثمينة[١٧].

لا شك أن تبدل نظرة اليونان للمدينة وسعة الأحوال الاقتصادية للإسكندرية سيجعلان المدينة تجتذب عناصر بشرية شتى، ولا غرابة إذن أن يكون سكان الإسكندرية خليطًا من أجناس شتى، من المقدونيين واليونانيين والمصريين واليهود والفرس والعرب والزنوج. وقد قاد ازدهار الأحوال التجارية في المدينة إلى ازدياد عدد أفراد الطبقة الوسطى، وجعل المدينة تزخر بطائفة نشيطة من التجار وأصحاب الحوانيت الذين يستغلون أية فرصة ممكنة- بغض النظر عن الاعتبارات الأخلاقية- لعقد الصفقات وتحقيق الأرباح. ولا يتعين نسيان أن المقدونيين واليونانيين كانوا يتربعون على قمة هذا الخليط من الأجناس باعتبارهم ينتمون لجيش الطبقة الحاكمة(١٨).

د- مدرسة الإسكندرية الفلسفية:

نظرًا للارتباط الوثيق بين الثقافة والسياسية عند اليونان، أنشأ بطليموس الأول والثاني العديد من المؤسسات العلمية بغرض نشر الثقافة اليونانية. ولذا فقد أُنشئ «الموسيون» أو معهد العلوم بالإسكندرية كنواة لجامعة تهدف إلى نشر ثقافة اليونان في ربوع العالم الشرقي(١٩). وكان هناك تكامل في الأدوار بين المعهد الذي ركز على البحوث العلمية والتجريبية، والمكتبة التي صارت مركزًا للدراسات الإنسانية. فلم تكن المكتبة مجرد خزانة للكتب وإنما دار نشر ذات طابع موسوعي وبها نظام متقدم لترتيب الكتب والوثائق وفهرستها، فضلاً عن العلاقات التجارية التي ربطتها بالخارج. ولعل ذلك التكامل الوظيفي أو ما نستطيع أن نطلق عليه تقسيم العمل الذهني أو الفكري من أبرز العوامل التي ساعدت على جذب مشاهير العلماء والأدباء والمفكرين لزيارة الإسكندرية لبعض

الوقت أو للإقامة فيها بصورة دائمة. وهكذا تكاملت الصورة الإجتماعية والإقتصادية للمدينة مع صورتها الثقافية والعلمية لتجعل منها بوتقة انصهرت فيها الأعراف والأجناس والثقافات والديانات والفلسفات والعلوم، مما أنتج صورة جديدة فريدة ميزت الفكر السكندري[٢٠].

ومع ذلك ينبغي التفرقة بين المعهد والمكتبة (اللذين كانا بمثابة يونان صناعية استُنبت في أرض أخرى وظلت محتفظة بعاداتها وتقاليدها الأصيلة) وبين التفكير الفلسفي السكندري الذي نشأ باستقلال عن هذين الصرحين العلميين وفي فترة لاحقة عليهما، وإن كان ذلك لا ينفي التفاعل والتأثير المتبادل بطبيعة الحال. ويعرف الدكتور مصطفى النشار مدرسة الإسكندرية الفلسفية بأنها «المدرسة التي ظهرت في مدينة الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد وكان من أهم أعلامها فيلون وكليمنت وأوريجون وأمونيوس ساكاس وأفلوطين»[٢١].

ومن أبرز الخصائص الفكرية لمدرسة الإسكندرية الفلسفية: أولاً، المزج بين التوجه العلمي وروحانية التصوف، فقد تحول علماء الإسكندرية من السيادة المطلقة للنظرة العلمية المحضة إلى إدخال مبدأ الروح في فهم طبيعة الإنسان، وهو ما كان نتاجًا لمؤثرات البيئة الشرقية، ويلاحظ ذلك في مجال الدراسات الطبية والكيمياء. ثانيًا، سيادة النظرة التوفيقية، وهو ما يُعزى إلى الروح الشرقية التي تسعى دائمًا للتوفيق بين المتناقضات ولا ترغب في استبعاد أحد تلك المتناقضات من مجال النظر. وسيادة الروح التوفيقية لدى أهل البلاد الأصليين أو المستوطنين اليونانيين يعد أمرًا منطقيًا، لما كان لزامًا على كل منهم أن يوائم ثقافته وفكره مع الثقافات الأخرى في مدينة الإسكندرية. ثالثًا، شيوع النزعة الدينية، فقد

تم التخلّي تدريجيًا عن الفصل بين الدين والعلم والفلسفة، بسبب الانتقادات الشديدة التي زعمت أن العلوم تبعد أربابها عن الإله والتقوى، ومن ثم حدثت تحولات لبعض العلوم كالطب الذي استوعب في أبحاثه ودراساته مبدأ «التعاطف الكوني» عند الرواقيين ومبدأ «الروح الواحدة» التي تسري في الكون كله. وكذلك كان شأن علمي الفلك والكيمياء، إذ اتخذا صورة دينية صوفية ممزوجة ببعض الآراء الفلسفية. ويرى النشار أن هناك مفارقة، ففي حين أدى اكساب العلوم الروح الشرقية إلى انحطاطها وتدهورها، ازدهرت الفلسفة واكتسبت طابعًا جديدًا تحت تأثير تلك الروح الشرقية[٢٢].

### ٢- الوضعية التاريخية- الإجتماعية لفيلون (الطائفة اليهودية):

ترتبط الوضعية التاريخية- الإجتماعية لفيلون ليس فقط بالدائرة الأوسع لمدينة الإسكندرية، ولكن أيضًا بالدائرة الأضيق المتحدة معها في المركز الذي يقف عليه فيلون السكندري ذاته، ألا وهي أوضاع الطائفة اليهودية في الإسكندرية، وذلك من حيث الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لليهود، وكذلك من حيث الأوضاع الثقافية والفكرية لهم. وفي هذا الإطار تبرز مكانة فيلون بين أبناء طائفته والدور الاجتماعي والسياسي الذي لعبه في العلاقة بين طائفته والسلطات الرومانية الحاكمة.

#### أ- الظروف الاقتصادية- الاجتماعية والسياسية ليهود الإسكندرية:

أسلفنا أن اليهود كانوا يقطنون الحي الشمالي الشرقي في الإسكندرية، وقد بلغ اليهود قرابة خُمس سكان الإسكندرية آنذاك، حيث وصل عددهم في القرن الأول الميلادي إلى المليون تقريبًا. إن مصر

كانت موطنًا للعبرانيين منذ القرن السابع قبل الميلاد، وبعد استيلاء بطليموس الأول على أورشليم جلب آلاف الأسرى اليهود معه إلى الإسكندرية. وقد دعا بطليموس أثرياء اليهود للحضور إلى مصر ومزاولة أعمالهم التجارية والمالية فيها. وكان لليهود حضور قوي على الصعيد الاجتماعي، فقد تمركزوا في حي خاص بهم واختاروا مجلس كبرائهم ومارسوا شعائرهم الدينية بحرية. وأقام «أنياس» الحاخام الأكبر لليهود هيكلاً عظيمًا، كما كان لليهود معابد أخرى ومدارس دينية وأماكن للإجتماع. ونتيجة لهذا الحضور اليهودي القوي، وكذلك بسبب حضورهم الاقتصادي ونشاطهم التجاري، نقم اليونانيون والمصريون على اليهود تمايزهم الثقافي واستقلالهم الاجتماعي عن سائر السكان. وبسبب احتكار اليهود لتجارة الحبوب مع روما، فضلاً عن عجز اليونان عن صبغهم بالصبغة الهيلينية، بدأت المشاعر السلبية تتوالد تجاه اليهود خوفًا على الوحدة الثقافية للدولة أو مايسمى في علم السياسة الحديث بأزمة الاندماج القومي. وتصاعدت الشكاوى من عدم اختلاط اليهود بالناس وتحريم ديانتهم تزاوجهم بغيرهم، واشتدت المشاعر السلبية لتطلق أعمال عنف وتخريب ضد اليهود في القرن الأول الميلادي(٢٣).

ولعل التساؤل يثور في هذا المقام عما إذا كان اليهود من الناحية القانونية- السياسية يتمتعون بالمكانة القانونية للمواطن في الإسكندرية. فلقد كان يشار إلى يهود الإسكندرية بلفظ Politeuma الذي يشير إلى شكل من أشكال الحكم الذاتي للطوائف غير اليونانية (اليهودية وغير اليهودية) في العديد من المدن الهيلينية. ويعني اللفظ السابق اعتراف السلطة الحاكمة بعضوية اليهودي لطائفة تتمتع بالحكم الذاتي وتخضع

لتلك السلطة، غير أنه- وذلك في حالة اليهود- لا يعني أن الفرد اليهودي كان مواطنًا للدولة أو عضوًا في الـPolis السكندرية. وتدعم الأدلة التاريخية ذلك حيث تشير إلى عدم تمتع اليهود بالمواطنة في الإسكندرية(٢٤). وتؤكد إحدى استطرادات فيلون في شرحه لحياة موسى وتعليقه على أوضاع اليهود في مصر قبل الخروج تلك الأدلة التاريخية. إذ يذكر فيلون طائفة من الناس يسميهم (الغرباء) وهم يسعون للمساواة مع (الأعيان) ويتشابهون بدرجة كبيرة مع (المواطنين) ويختلفون بقدر بسيط عن (السكان الأصليين). ويؤكد أحد الباحثين أن الغرض الأساسي لفيلون هو الدفاع عن الغرباء وضرورة معاملتهم كمواطنين، فليس هؤلاء الغرباء سوى اليهود(٢٥).

ب- الأوضاع الثقافية- الفكرية ليهود الإسكندرية:

وقع اليهود في العصر الهلينستي في قلب صراع مزدوج، أولهما خارجي بين آسيا السلوقية ومصر البطلمية، وثانيهما وهو الأكثر أهمية داخلي بين نمط الحياة الهليني ونمط الحياة اليهودي(٢٦). اتسم نمط الحياة اليهودي المرتكز على الدين بعدد من المعالم هي: الإيمان بإله قادر يسيطر على كافة شئون الحياة؛ ووجود مجلس كبراء يفرض القوانين الأخلاقية والاجتماعية على الجماعة اليهودية؛ واحتراف الزراعة حيث لم يكن اليهود قد امتهنوا التجارة. وجعل نمط الحياة اليهودي أتباعه يتخذون موقفًا مضادًا من الثقافة اليونانية، التي عابوا على طقوسها الدينية المبالغة في الخضوع لخيال العامة. وواجه اليهود ما اعتبروه طقوس الشرك اليونانية بالنغمة التالية: (استمعي يا إسرائيل: الرب إلهنا، الرب واحد)(٢٧). ومع خضوع اليهود في فلسطين وغيرها من البلدان لسيطرة

الرومان، حال نمط الحياة اليهودي دون اندماجهم الثقافي ودون تأديتهم للطقوس الدينية، التي اعتبرها الرومان واجبات وطنية مفروضة على كل من يخضع لسلطتهم، واعتبروا من يتقاعس عن القيام بها خائنًا لوطنه وخارجًا على عرفه. ناهيك عن عدم اعتراف اليهود بأي إله أو آلهة بخلاف يهوه (إله اليهود التاريخي) مما بذر بذور الشقاق بين اليهود والرومان، وعرض اليهود لمضايقة الرومان لأسباب دينية وقومية في آن واحد(٢٨).

ونتيجة هذا الصدام الثقافي تولد لدى اليهود اتجاهان، أحدهما شديد التعصب يقبض على دينه وشعائره ومعتقداته ويشدد على العزلة الاجتماعية. أما الآخر فيسعى إلى الإندماج الثقافي، وكان رواده يعتبرون أنفسهم يونانيين لا يهودًا. وكانوا يقرأون التوراة ويمارسون طقوس العبادة باللغة اليونانية، فضلاً عن تسميهم بالأسماء اليونانية وتقليدهم لعادات وأخلاق اليونان، ووصل بهم الأمر أن أطلقوا على إلههم (يهوه) Theos Hypsistos، وهو لقب (زيوس) الإله اليوناني(٢٩). وإذا كان هذا هو حال اليهود في أرجاء الإمبراطورية، فلم يكن يهود الإسكندرية استثناءً من ذلك، ونتيجة الاضطهاد الثقافي والمضايقات السياسية والمنافسات الاقتصادية- التي أشرنا إلى طرف منها- انتهج يهود الإسكندرية سياسة الاندماج الثقافي- الاجتماعي لامتصاص غضب اليونانيين والمصريين وتهدئة مخاوفهم السياسية والتجارية. وشرع اليهود في الإسكندرية في الحديث باللغة اليونانية والتعمق في دراسة آدابها وفنونها، وبدأوا في ترجمة كتبهم المقدسة وتواريخهم إلى اللغة اليونانية، في إطار حملة لتعريف اليونان بتقاليدهم ولكسر العزلة الثقافية التي عاشوا فيها. وتروي المصادر التاريخية قصة

دعوة بطليموس الثاني لسبعين من أحبار اليهود بفلسطين للقدوم للإسكندرية من أجل ترجمة كتب اليهود المقدسة إلى اليونانية، وقد عرفت تلك الترجمة اليونانية للتوراة بالـ Septuagint أي الترجمة السبعينية[٣٠].

وهكذا انفتح الباب أمام التأثير الثقافي للفلسفة اليونانية على اليهود، ويرى زيلر أن أقوى دليل على «تهلّن» يهود «الشتات»- على حد تعبيره- هو أن في أكبر تجمع لليهود آنذاك، أي في الإسكندرية، نسي اليهود تمامًا لغتهم الأم، وهو ماجعلهم في حاجة إلى ترجمة يونانية لكتبهم المقدسة[٣١]. وعلى حد قول سارتون، مثلت أعمال اليهودي أريستوبولوس «أول حلقة اتصال، أو أول جسر فكري، أقيم بين الفلسفة اليونانية والفكر اليهودي في الإسكندرية». وقد كتب أريستوبولوس تعليقًا باللغة اليونانية على أسفار موسى الخمسة، لم ينج منه سوى شذرات بسيطة. وزعم هذا المفكر أن حكماء اليونان القدامى كفيثاغورث وأفلاطون وأرسطو قد اقتبسوا عن التراث العبري. ويرى سارتون أن ذلك زعم خيالي لا أساس له، وإن كان قد لقي قبولاً ورواجًا بين يهود الإسكندرية[٣٢]. وتشير المعلومات المتناثرة عن أريستوبولوس أنه حاول تجاوز التفسير الحرفي للنصوص المقدسة باستخدام التأويل العقلي للكتاب المقدس، أي أنه كان أول من حاول إخضاع اليهودية لأحكام العقل[٣٣].

ويخلص الدكتور مصطفى النشار إلى أن محاولات أريستوبولوس رغم بساطتها وبدائيتها بحسب آراء المؤرخين مهدت الطريق أمام فيلون السكندري، ووضعت قدمه على أول الطريق الذي سار فيه ليصير لاحقًا

«رائدًا للفلسفات السكندرية التوفيقية التي حاولت أن تثبت [مبدأ] وحدة الحقيقة رغم اختلاف مظاهرها» من خلال الجمع بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الديني الشرقي (اليهودي)(٣٤). ومع ذلك، فإن فيلون مثلت محاولته التركيبية بين الدين اليهودي والحضارة اليونانية، بتعبير هاينرش سايمون، ليس ذروة الفلسفة اليهودية فقط، بل أيضًا نقطة نهاية تلك الفلسفة. فلم يشكل فكره أساسًا لتيار فكري يمكن أن ينتشر في المجتمع اليهودي في الإسكندرية، وإنما مضى فيلون في التاريخ اليهودي دون أي خلف(٣٥).

### جـ- المكانة الاجتماعية لفيلون ودوره السياسي:

تتضارب روايات الباحثين بشأن عامي ميلاد ووفاة فيلون السكندري، ويؤكد الدكتور النشار أنه رغم ذلك التضارب، فقد عاش فيلون في الفترة بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد ومنتصف القرن الأول الميلادي(٣٦). ورغم القلة النسبية للمعلومات عن شخص فيلون، إلا أن المصادر تتفق على أنه ولد لأسرة يهودية ثرية ومرموقة وحظي بتعليم على مستوى عال ومتعمق في الثقافة اليونانية، مثلما هو معتاد بالنسبة لأبناء الطبقات العليا. أيضًا تلقى تعليمًا دينيًا يهوديًا، وإن لم يكن في الأغلب على علم باللغة العبرية. ويضاف إلى ذلك أن فيلون تمتع بحقوق المواطنة اليونانية، كما كان الحال بالنسبة لأبناء العائلات اليهودية المتميزة بالإسكندرية. ومن هنا يمكن تفسير تمتعه بوضعية قيادية داخل الطائفة اليهودية السكندرية(٣٧).

وقد شهد فيلون في حياته اضطرابات وحملات منظمة ضد يهود الإسكندرية، ففي عام ٣٨ ق.م اندلعت شرارة موجة عنف ضد اليهود،

مما دفع فيلون لبذل جهود لإنقاذ المجتمع اليهودي السكندري (وهو ما غمره بسيل من المخاوف السياسية)، وجعل من الصعوبة بمكان أن يستمر في دراساته وكتاباته. ولكن مع كل ذلك ليس هناك ما يشير إلى أن مكانة فيلون الاقتصادية- الاجتماعية قد تهددت بسبب تلك الأحداث- ويُعزى ذلك إلى ثراء عائلته وعضويته للطبقة العليا في المجتمع السكندري، فضلاً عن تمتعه بحقوق المواطنة(٣٨).

وقد ترجمت مكانة فيلون الاجتماعية- الاقتصادية إلى دور سياسي مرموق، إذ سافر ضمن وفد عن يهود الإسكندرية إلى روما للقاء الإمبراطور الروماني كاليجولا في عام ٣٩ ق. م، من أجل إقناعه بالعدول عن إصدار مرسوم بإقامة تمثال لنفسه داخل المعبد اليهودي بأورشليم. وضم الوفد شقيق فيلون، المدعو ألكسندر، الذي تبرع بالذهب لتزيين بوابة معبد هيرود، فضلاً عن شقيقه الذي سيصبح حاكمًا نيابة عن الإمبراطور لإحدى المقاطعات(٣٩). وكتب فيلون تقريرًا عن سفارته، التي منيت بالفشل، قام بتضمينه في إحدى كتاباته. وذكر أن سنه كانت متقدمة حينما كان في روما، ويقدر عمره في تلك المرحلة بسبعين عامًا تقريبًا(٤٠).

**٣- ملامح المشروع الفكري لفيلون السكندري:**

إن الوضعية التاريخية- الاجتماعية التي مر بأحداثها فيلون لتكاد تعطينا إشارات واضحة عن المنحى الذي سيسلكه نشاطه الفكري. عاش فيلون في عالم فرقته الصراعات بين المتناقضات على مستوى القوى السياسية والاقتصادية والعسكرية، وحتى على مستوى الأفكار والثقافات والديانات. وتمتع فيلون بفضل انتمائه للطبقة العليا وثراء

أسرته بمسافة من تلك الصراعات، لم تلزمه بالتحيز إلى جانب أحد الفرقاء المتصارعين. وقد انعكس عالم فيلون على فكره من حيث وضعه لشروط أو مطالب أو تحديات للفكر، وكذلك من حيث وضعه لحدود على البدائل التي يمكن لهذا الفكر أن يسلكها. فلم يكن بمقدور فيلون أن يختار الانعزال الفكري والانكفاء على الذات، لأن تداعيات هذا البديل على الأرض هي تهديد وجود المجتمع اليهودي باستثارة العداوات ضده التي ستترجم إلى مصادمات وأعمال عدائية قد تقتلعه من جذورهى وفي ذات الوقت لم يكن فيلون قادراً على اختيار الذوبان أو الاندماج الفكري الكامل، لأن تداعيات هذا البديل على الأرض هى تهديد وجود المجتمع اليهودي من خلال تصفية ركائزه الثقافية والدينية، بما يقود إلى إغراقه الكامل في المحيط الهليني.

كان لا بد إذن أن يقدم فيلون بديلاً آخر يستلهم روح المؤثرات الشرقية ويستجيب لمتطلبات الواقع، ألا وهو التوفيق بين المتناقضات جميعها. لقد دافع فيلون من الناحية الاجتماعية عن فئة الغرباء التي تقع موقعًا وسط بين الأعيان (اليونان) والسكان المحليين (المصريين). وكذلك طور منهج التأويل الرمزي (allegoria) كي يوفق بين المعنى الحرفي للنص (كما جاء في الكتب المقدسة لليهود) والمعنى المجازي أو الحقيقي (كما تقضي به أقوال حكماء اليونان). إن متطلبات الواقع والقالب الفكري التوفيقي الذي ورثه فيلون- وإن كان قد بلغ آفاقًا سامقة معه- ستقود لا محالة إلى مفهوم اللوجوس الذي هو بحكم موقعه الوسطي سيوفق بين الإله المنزه والكون/ العالم وما به من شوائب وأخلاط. وهكذا يشغل مفهوم اللوجوس من فكر فيلون مكان القلب، ذلك أنه يقوم بدور فكري- سياسي أو نظري- عملي في آن واحد.

يرتكز المشروع الفكري لفيلون السكندري على ثلاث ركائز أساسية هي بمثابة القسمات العريضة لفكره التي تحدد بنية هذا الفكر وطبيعته وغاياته. وكان الهدف الرئيسي ابتداءً لمشروع فيلون الفكري هو البرهنة على أن اليهودية هي الحكمة الحقيقية، وكانت الفلسفة اليونانية على هذا النحو مجرد وسيلة لبلوغ ذاك الهدف، وبذلك وضع فيلون حجر الأساس لذلك المبدأ الذي تأثر به آباء الكنيسة وساد العصور الوسطى بأكملها، ألا وهو أن الفلسفة خادمة للاهوت(٤١). ويؤكد الدكتور النشار على هذا المعنى، حيث يرى أن مهمة الفلسفة عند فيلون انحصرت في البرهنة على توافق حقائق الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية، على اعتبار أن منبع الحقيقة في كليهما واحد، وهو الله. وبذلك يكون الفيلسوف الحقيقي هو من يسير في «طريق المعرفة الروحية لله [و. . .] الطريق الملكي الذي يقودنا إليه [أي إلى الله] هو الفلسفة». ونظرًا لتماثل طريق الفلسفة الملكي مع كلمة الله، اتسمت فلسفة فيلون بالتوفيق بين الفلسفة والدين. ويقوم نهج فيلون التوفيقي على اعتقاده بوحدة الحقيقة، فليس هناك فارق جوهري بين طريق الدين وطريق الفلسفة، وإن كان فيلون يرى أن الدين أصل والفلسفة شارح ومفسر له(٤٢).

وبالرغم من نهج فيلون التوفيقي، الذي يتفق مع الهدف الرئيسي لمشروعه الفكري، وكذلك بالرغم من تأثره الشديد بالفلسفة اليونانية، إلا أن زيلر يؤكد اختلاف أفكاره بشكل كامل عن الفلسفة اليونانية. ويلخص زيلر أوجه الاختلاف في عدد من النقاط، هي: يقابل تقديس الفلسفة اليونانية للعقل واستقلاليته، احتقار فيلون للعقل وإيمانه بالكتب المقدسة. ويقابل الارتباط الوثيق بين الإله والعالم في الفلسفة اليونانية، إيمان فيلون بالتسامي الكامل للإله والثنائية الوجودية الحادة بين الإله

والعالم. وفي مقابل اعتراف الفلسفة اليونانية بالملذات الحسية وقدرة الإنسان الأخلاقية على السيطرة عليها، هناك التصور الشرقي للجسد- عند فيلون- باعتباره مصدرًا للشر، فضلاً عن الاعتقاد في قابلية الطبيعة البشرية للفساد. وأيضًا يقابل تأكيد الفلسفة اليونانية على أن هدف النشاط الذهني هو التبصر في طبيعة العالم والكمال الأخلاقي، اعتقاد فيلون أن الهدف هو تأمل الإله للوصول إلى حالة النشوة، التي باعتبارها أحد آثار الرحمة الإلهية، تقود إلى التحرر من سجن الجسد(٤٣).

ويعد منهج التأويل الرمزي (allegoria) هو الركيزة الأخيرة لمشروع فيلون الفلسفي، إلا أن فيلون لم يبتدع هذا المنهج، بل كان شائعًا في عصره. فقد شرح يهود الإسكندرية التوراة شرحًا رمزيًا على غرار تفسير الفيثاغورثيين والرواقيين والأفلاطونيين للأساطير اليونانية(٤٤). وحيث أن الكتاب المقدس لم يكن بليغًا أو سلسًا، وإنما استعصى على عقول يهود الإسكندرية الذين تشربوا الثقافة اليونانية، لذا لجأوا إلى عمل قوائم تعطي ترجمات يونانية إلى الأسماء العبرية. وهكذا أصبح اسم آدم العبري (nous) اليوناني أي العقل، وإسرائيل (psyche) أي النفس، وموسى (Sophia) أي الحكمة. وألقى هذا المنهج ضوءًا جديدًا على قصص الكتاب المقدس ومنح ألفاظه وأحداثه وشخوصه دلالات جديدة(٤٥). وقد أبدى فيلون احترامه لذلك المنهج التأويلي ذي الأصول اليونانية، وهو ما يتضح في إظهاره التقدير لكل من هوميروس وهزيود باعتبارهما حجة في الفلسفة، فضلاً عن تبرئة إياهما من تهمة الإلحاد(٤٦). ومع ذلك يرى الباحث الألماني هاينرش سايمون أن منهج التأويل الرمزي عند فيلون جرى توظيفه من أجل غاية تختلف عما ابتغاه

منه الرواقيون. ففي حين ابتغى الرواقيون جعل الأساطير القديمة، التي لم يعد أحد يؤمن بها، مقبولة ونافعة لأغراضهم، أراد فيلون أن يربط المعرفة البشرية والوحي الإلهي في إطار وحدة لا تنفصم عراها(٤٧). وهكذا ساق فيلون منهج التأويل الرمزي السائد ليتفق مع هدف مشروعه الفكري ونهجه التوفيقي.

ويجسد منهج التأويل الرمزي عند فيلون الموقف الوسطي الذي تبناه ضد طرفين دخل في صراع معهما، فهناك من ناحية النصوصيون المتشددون الذين يتمسكون بحرفية النصوص المقدسة، ويعتبرون أية محاولة للتأويل خروجًا على العقيدة أو هرطقة بتعبيرهم. ومن ناحية أخرى، هناك الرمزيون المتطرفون الذين أرادوا التضحية بالمعنى الحرفي للنص في سبيل الوصول للمعنى العميق أو الباطني، وهو ما يهدد بتضييع معاني التعاليم والشعائر اليهودية عن طريق تحويلها إلى مجرد رموز. واعتبر فيلون أن كلا الفريقين خطر على الديانة اليهودية، وانتقد كليهما ومن هنا عمل منهجه التأويلي على الجمع بين المعنيين الخارجي أو الظاهري للنص مع المعنى الداخلي أو الباطني له، بدلاً من استبعاد أحدهما لحساب الآخر، مثلما فعل كلا الفريقين. ويستند فيلون في ذلك إلى أن المعنيين يتكاملان ولا يقبلان الانفصال، فهما من النص المقدس بمثابة الروح والجسد(٤٨). ومن هنا عدم إمكانية انفصامهما، ولكن ضرورة الجمع بينهما في أية محاولة تأويلية وأي منهج تأويلي.

وأخيرًا تشبع منهج التأويل الرمزي لفيلون بإحدى سمات مدرسة الإسكندرية، ألا وهي غلبة الروحانية، فلم يكن تأويل فيلون تلاعبًا بالرموز والأسماء والأعداد، وإنما ممارسة روحية. فقد كان يتصارع في

كتبه مع النصوص المراد تفسيرها ويبدو كما لو أنه عالق في مكانه، ثم فجأة ودون إنذار يشعر بنشوة متسامية، وتنصهر القصة الواردة في النص في ذاته وتصبح جزءاً منه، وحينئذ يعاين صدفة الإدراك. ويخبرنا فيلون نفسه عن ذلك قائلاً:

«لقد أصبحت فجأة ممتلئًا، تنزل عليّ الأفكار كالثلج، بحيث إنني تحت تأثير الاستحواذ الإلهي امتلأت حماسًا. . . وصرت غافلاً عن كل شيء؛ المكان والناس والماضي والحاضر وبنفسي وبما قيل وبما كتب. لأنني اكتسبت بيانًا وأفكارًا واستمتاعًا بالحياة ورؤية ثاقبة ووضوحًا فائقًا للأشياء»[٤٩].

٤- البناء المفاهيمي عند فيلون السكندري:

أ) مفهوم الإله: لما كان الفيلسوف الحقيقي عند فيلون هو من يسلك الطريق الملكي نحو المعرفة الحقيقية لله، فإن مفهوم الإله عند فيلون يلعب دوراً مركزيًا في نسقه الفكري كأساس لبنائه المفاهيمي. فليست آراؤه الفلسفية في المجالات المختلفة بمثابة أرضية لتصوره عن الإله، بل العكس فهي نتاج استتبعه ذلك التصور[٥٠]. ويصف إميل بربيه مفهوم الإله عند فيلون بالالتباس: فهو من ناحية يؤكد على الارتباط الوثيق بين الإله والإنسان، بما يجعل الإله يساند الإنسان ويسعفه ويعاقبه؛ ومن ناحية أخرى يشدد على فكرة الإله المتعالي الذي لا تجمعه بالإنسان أي صلة، ولا سبيل للوصول إليه إلا من خلال أرواح خاصة منفصلة عن العالم[٥١]. ويفسر الباحث الأمريكي هارت ذلك الالتباس بأن فيلون رغم تبنيه المفهوم الفلسفي للإله باعتبار أنه العقل، والمطلق، الذي اكتشفه اليونان من خلال التأمل العقلي، لم يستطع أن ينزع عن فكره مفهوم الإله

في العهد القديم الذي تعرّف إلى شعبه من خلال تعامله معهم. إن فلسفة فيلون- من وجهة نظر هارت- تستند إلى «أساس راسخ من التقوى والإيمان بالإله، الأب الطيب، ومحبته»(٥٢).

لقد أفرز ذلك الالتباس في مفهوم الإله عند فيلون، كما وصفه بريه تناقضًا نسقيًا لم يستطع فيلون تجاوزه. فالإله وحده، بحسب فيلون هو الخير والكمال والحقيقي في مقابل المتناهي والناقص وغير الحقيقي، وذلك المتناهي نقيض الإله صار مكافئًا للعدم والشر. ونظرًا لأن الإله منزه وسام ومتعال عن العالم، ليس من الممكن أن تُحمل عليه صفات تنتمي للوجود المتناهي، ويستتبع ذلك أنه لا يجوز إصدار تصريحات إيجابية عن صفات الإله، وإنما يغدو من اللائق تنزيهه بإصدار تصريحات سالبة عما هو غير موجود فيه. وهو ما يجعل فيلون مؤسس ما يسمى باللاهوت السلبي الذي ينفي الصفات عن الإله. ويناقض هذا اللاهوت السلبي تصور الإله في العهد القديم، الذي ينطلق منه فيلون، ويتجسد هذا التناقض في أن فيلون يزعم عدم إمكانية إلحاق صفات متناهية بالإله، وفي ذات الوقت يجعل كافة الصفات النابعة من الكمال الإلهي مستمدة منه(٥٣).

ولما كانت طبيعة الإله تسمو على المعقول والمحسوس كليهما، فهو يعلو على أن يكون موضوعًا للإدراك العقلي، ولذا سيكون الطريق إلى معرفته ذا طبيعة خاصة. وقد توصل فيلون من خلال تأويله لكلمات الكتاب المقدس لثلاثة طرق لمعرفة الإله ارتبطت بثلاثة أنبياء، هي التعليم (إبراهيم) والطبيعة (إسحق) والزهد (يعقوب). وتتضح طريقة معرفة الإله عند فيلون عند مقابلتها بالطريقة الأفلاطونية في معرفة مثال الخير

بالحدس الفلسفي الذي يعبر عن الشوق اللامحدود لإدراك الخير في ذاته عبر مراحل. أما الطريقة الفيلونية التي يطلق عليها اسم الانجذاب الصوفي فتحدث من خلال تجربة باطنية داخلية هي حالة من العبادة للإله المطلق يمتزج فيها التعبد بالمعرفة وتتخلص خلالها الروح من كل علاقة بالعالم المعقول والمحسوس حتى تصل إلى الإله وتتحد به[٥٤].

ولقد واجه اللاهوت السلبي، الذي ينفي عن الإله صفاته، فيلون بإشكالية عميقة، حيث جعل الازدواجية بين الإله والعالم شديدة الحدة. وهو مايستلزم الإجابة على تساؤل في غاية الأهمية: كيف يكون تدخل الإله اللانهائي المطلق في تجاوزه للعالم، في ذلك العالم المتناهي الناقص ممكنًا؟ أو كيف يؤثر اللانهائي على النهائي؟ ويزداد إلحاح هذا السؤال بسبب استحالة حدوث تلامس مباشر - بحسب فيلون - بين الإله والمادة المتناهية المكونة للعالم[٥٥]. ولا شك أن تلك الثغرة في البناء المفاهيمي قد تنبه إليها فيلون، ولا شك أيضًا أنه سيحاول استخدام مفهوم من ذخيرة الفلسفة اليونانية لسد تلك الثغرة وتصفية المتناقضات الكامنة في نسقه الفلسفي، وهنا يأتي دور اللوجوس.

ب) مفهوم العالم:

هناك تشابه أساسي بين آراء فيلون وآراء أفلاطون فيما يتصل بقضية خلق العالم، فهما يتفقان على وجود مادة قديمة، بمثابة أصل الكائنات، قبل أن تملأها الذات الإلهية. إلا أنهما يختلفان في طبيعة تلك المادة حيث يرى فيلون أنها جوهر جسيم بمثابة مزيج من العناصر الأربعة، وبالتالي فالإله يدخل النظام عليها من خلال تقسيمها تقسيمًا يفصل الكائنات المتضادة ويظهر طبيعة الأشياء، أي أن الخلق عند فيلون هو إظهار

الانسجام والمساواة والنظام في تلك المادة المختلطة. وهناك اختلاف آخر عن أفلاطون فيما يتصل بقضية الخلق من عدم أو حدوث العالم بالتعبير الفلسفي القديم. فيرى أفلاطون كما جاء في محاورة طيماوس أن الصانع صنع العالم من مادة قديمة ومثال قديم، أي لم يخلقه من عدم، ولا تنطبق تلك النظرية في خلق العالم بأي حال على آراء فيلون. وينقل الدكتور النشار عن إميل برييه أن الكلمة التي استخدمها فيلون للتعبير عن الخلق هي نفس الكلمة التي استُخدمت في الترجمة السبعينية للتوراة. فضلاً عن أن العبارات التي استخدمها فيلون لمعالجة قضية الخلق تكشف بشكل صريح على اعتقاده في خلق الإله للعالم من عدم وتمييزه بين الإله كصانع والإله كخالق(٥٦).

وسيسهم اقتراب سوسيولوجيا المعرفة في التأكيد على وجهة النظر السالفة بشأن انحياز فيلون لخلق العالم من عدم، فضلاً عن إلقاء المزيد من الضوء على نظريته في الخلق. يؤكد الباحث دافيد رونيا أن المدينة، من الناحية النظرية، شغلت مكانة هامة في فكر فيلون بسبب أنها تجسد أضخم وأعقد نواتج النشاط الإنساني. ومن الناحية العملية، شغلت المدينة موقعًا مركزيًا في حياته باعتباره أحد سكان المدن وكان منغمسًا في الحياة الحضرية (homo urbanus)(٥٧). ويذهب دافيد رونيا إلى أبعد من ذلك ليؤكد أن فيلون في شرحه وتفسيره لسفر التكوين تناول العالم باعتباره مدينة عملاقة (megapolis) وأنه فسر خلق العالم على نمط بناء المدينة بأمر يصدره الملك إلى مهندس معماري، وأن وصف كيفية بناء المدينة الذي اعتمد عليه فيلون لتفسير خلق العالم، هو حصيلة ما تخبرنا به الروايات التاريخية عن بناء الإسكندرية بأمر أصدره الإسكندر الأكبر

إلى مهندسه دينوقراطيس الرودسي. ويورد رونيا أن فيلون في أكثر من عمل من أعماله استخدم صورة المدينة لتوضيح النظام والإدارة الإلهيين للعالم أو كبرهان على وجود الخالق من إقامة نظام للكون على نمط المدينة[٥٨]. ويعتقد رونيا جازمًا أن فيلون وهو يتحدث عن خلق العالم إنما كان يفكر في تأسيس مدينة الإسكندرية على يد الإسكندر الأكبر عام ٣٣١ ق.م، وبهذا فقد قام بترقية ذلك الصانع المتواضع الذي ذكره أفلاطون في محاورة طيماوس إلى رتبة مهندس معماري[٥٩].

ويقيم رونيا الحجة على صحة اعتقاده بتقديم عدد من الأدلة، لعل أهم دليل فيها هو أن وصف فيلون لخلق العالم يكاد يتبع نمط الروايات التاريخية عن تأسيس الإسكندرية. فقد تتبع رونيا المصادر السبعة الشهيرة التاريخية التي تقدم روايات مختلفة، وأحيانًا متضاربة، عن تأسيس المدينة، وفي كل منها يحتل شخص الإسكندر الأكبر مكانًا مركزيًا. وتجمع البنية التالية تلك الروايات المختلفة: وصول الإسكندر للموقع/ اختيار الموقع لبناء المدينة/ نُذر طيبة تتعلق بمستقبل المدينة. ويخلص رونيا من مقارنة الكلمات والعبارات بين فيلون والمصادر التاريخية أن المشابهات بين صورة المدينة التي يستخدمها فيلون لوصف خلق العالم من جهة والروايات التاريخية لتأسيس الإسكندرية من جهة أخرى كافية لاستبعاد أية مصادفة[٦٠]. وهناك دليل آخر يقدمه رونيا على صحة حجته، ألا وهو إجابة فيلون على السؤال المتعلق بخلق الإله للفراغ. ففي حديث فيلون عن العناية الإلهية، يورد أنه بالنظر إلى أمثلة المدن التي أسسها الملوك، فإن الإله بصورة مماثلة تسبب في وجود المكان من خلال خلقه للمدينة العملاقة للكون (megapolis of cosmos)[٦١].

وتلقي أطروحة المدينة بمزيد من الضوء على تصور فيلون لخلق العالم، فهناك فارق واضح بين الملك الذي يعطي إشارة البدء في بناء المدينة دون أن يشارك في وضع تصميمها أو في الإشراف على أعمال البناء من ناحية، وبين المهندس المعماري الذي تربطه المصادر التاريخية بالمدينة باعتباره مصممها وبانيها. وسينعكس هذا الفارق على تصور عملية الخلق من خلال التفرقة بين صورة العالم في عالم المعقول وبين التحقق الفعلي لصورة العالم من خلال الخلق في العالم المحسوس. ونظراً للمسافة الوجودية الهائلة التي تفصل الإله عن العالم وصورته وخلقه عند فيلون، ونظراً لعدم إمكانية استعانة فيلون بهيراركية أو تراتبية من الآلهة لسد تلك الفجوة (لأن ذلك مناقض للتوحيد اليهودي) سيظهر مفهوم اللوجوس لإنقاذ البناء المفاهيمي الفيلوني من الانهيار[٦٢].

جـ) مفهوم اللوجوس:

إن التحليل السابق عن الدور الذي يضطلع به مفهوم اللوجوس في العمارة المفاهيمية الفيلونية، يؤكد ما ذهب إليه عن حق إميل برهييه من أن اللوجوس عند فيلون «لا يتميز بطبيعته بقدر ما يتميز بوظيفته، فلا سبيل إلى تحديد ماهيته إلا بمعاينة ما يضطلع به من عمل»[٦٣]. ومن هذا المدخل الوظيفي يبدو من المنطقي تناول مفهوم اللوجوس عند فيلون. ويدعم ذلك ما يورده الدكتور النشار من أن اللوجوس «ليس العلة الأصيلة للوجود [ولكنه] مجرد أداة الله الخيرة» لخلق العالم، بعبارة أخرى تنحصر وظيفة اللوجوس في القيام بالوساطة لمساعدة الإله في خلق العالم. فبما أن العالم خلق من عدم وحيث أن الأرواح نشأت عن الإله كما تتوالد الأفكار عن العقل، فإن الإشكالية في منطق الخلق عند

فيلون تتركز في استحالة التلامس أو التأثير بين الإله المنزه المتعالي السامي والعالم المادي المحسوس وهنا يأتي دور الوسيط عند فيلون. ويعتبر اللوجوس هو أول وسيط بين الإله والعالم، وهو على رأس وسطاء متعددين، هم: الحكمة الإلهية ثم الإنسان الإلهي (أو آدم الأول) ثم الملائكة ثم النفس الإلهية ثم التقوى الإلهية[٦٤]. ويلمح الدكتور النشار ارتباكًا في مفهوم اللوجوس عند فيلون، بحيث أنه (أي فيلون) لم يقدم فيه رأيًا حاسمًا؛ يرى فيلون أن الإله عندما أراد خلق العالم المعقول أدرك المثل المعقولة لهذا العالم، ثم جعله نموذجًا للعالم المادي، أي أن فيلون يتفق مع أفلاطون في أن العالم المعقول نموذج للعالم المادي. ويرتبط الارتباك في مفهوم اللوجوس بالعلاقة بينه وبين العالم المعقول (المثل الأفلاطونية)؛ فتارة يجعل العالم المعقول المحل الذي يوجد فيه اللوجوس؛ وتارة يعكس العلاقة ليجعل اللوجوس محلاً للعالم المعقول؛ وتارة ثالثة يجعل العالم المعقول هو نفسه اللوجوس. ويعزو النشار الارتباك في مفهوم اللوجوس عند فيلون إلى محاولته للتوفيق بين نظرية الخلق عند الرواقيين (مبدأ واحد للخلق هو الإله) ونظرية الخلق عند أفلاطون (المثال المعقول والصانع). ولما كان التوفيق بين النظريتين سيكون عن طريق إقامة علاقة بين المثال الأفلاطوني/ العالم المعقول والإله عبر مفهوم اللوجوس الإلهي، فقد انعكس تضارب النظريتين على مفهوم اللوجوس لديه[٦٥].

ويبدو من المشروع التساؤل عما إذا كان اقتراب سوسيولوجيا المعرفة القائم على أساس خبرة المدينة عند فيلون، كما عرضته الدراسة، يمكن أن يلقي بأي ضوء على مفهوم اللوجوس الفيلوني. وسيكون ذلك باتباع

خطوتين: أولهما، إعادة تعريف مفهوم اللوجوس على خلفية نظرية الخلق عند فيلون المستمدة من تجربة تأسيس مدينة الإسكندرية؛ وثانيهما، تقديم تصور للعلاقة بين اللوجوس الفيلوني وعالم المثل الأفلاطوني استنادًا لخبرته المدينية وشواهده من الكتاب المقدس.

فيما يتعلق بالعلاقة بين مفهوم المدينة واللوجوس، يرى رونيا أن من بين دلالات المدينة في أعمال فيلون كنموذج للكون الذي هو مدينة عملاقة أنها تُحكم بواسطة القانون الطبيعي الذي يصفه بأنه اللوجوس. كذلك تدل الحالة المنظمة للمدينة على عقلانيتها الكامنة في اللوجوس(٦٦). ويؤكد رونيا في استعراضه لأثر خبرة بناء مدينة الإسكندرية على فيلون أن ما جذبه للإسكندرية في المقام الأول أنها مدينة ذات تخطيط هندسي دقيق، كما أن المصادر التاريخية تنفي أية أصول أسطورية أو جذور غير موثقة. هذا التصور للمدينة سينعكس على تصوره لبنية العالم فهو عقلاني ويقوم على خطة دقيقة تستبعد أية جذور أسطورية أو تقلبات عشوائية. ومثلما توجد خطة المدينة مطبوعة في عقل المهندس المعماري الذي صممها وأشرف على بنائها (كما لو أنها مطبوعة على الشمع) فإن البنية العقلانية للكون القائمة على التخطيط الدقيق في اللوجوس الإلهي توجد في عقل الإله(٦٧). ومن الواضح في هذا الوصف للمشابهة بين خطة المدينة وخطة الكون، وعقل المعماري وعقل الإله، والانطباع على الشمع، وجود تأثير لنظرية المثل الأفلاطونية، مما يستدعي بحث علاقة المثل الأفلاطونية باللوجوس الفيلوني.

وفي هذا الصدد، يؤكد الباحث «ويندن» أن عالم المثل الأفلاطوني لا مكان له عند فيلون سوى في اللوجوس الإلهي الذي نظّم العالم، لذا

فالعالم المعقول يوجد في اللوجوس الإلهي. ويستشهد ويندن بما ذكره فيلون: «لو أردنا إقرار الأمر بصورة أبسط، فإن العالم المعقول ليس فقط موجوداً في اللوجوس، لكنه هو اللوجوس الإلهي متبديًا في عملية/ فعل الخلق الإلهي»[٦٨]. ويفسر ويندن العبارة الأخيرة بأنه أثناء عملية الخلق يتماهى اللوجوس الإلهي والعالم المعقول. ويورد ويندن شاهدين على أطروحته، أما أحدهما فيعود إلى خبرة بناء المدينة- كما في حالة رونيا- فخطة مدينة المستقبل (الموجودة في عقل المهندس) ليست سوى لوجوس المهندس متبديًا في عملية/ فعل تخطيط المدينة. ولا يتعين حسب ويندن أن تنسينا المشابهة الفارق بين حالتي المهندس والإله، ففي الأولى يتعلق الأمر بالتخطيط وفي الثانية يتعلق بالخلق. أما الشاهد الآخر الذي يورده ويندن، فهو تقديم دليل من نصوص الكتاب المقدس كما فسرها فيلون. فيذكر فيلون: «لو كان صحيحًا ما أتى في سفر التكوين . . . [من أن] الإنسان لكونه جزءاً من كل قد خلق كصورة لصورة الإله، وأن العالم المدرك بالإحساس بإجماله، لأنه أكبر بكثير من صورة الإنسان، هو تقليد للصورة الإلهية، فإن من الواضح أن الصورة الأصلية التي نطلق عليها العالم المعقول، هي عقل الإله أو اللوجوس الإلهي ذاته»[٦٩].

**الخلاصة:**

حقًا إن الإنتاج الفكري الضخم لفيلون هو- على حد قول إميل برهييه- «متحف حقيقي» دمج فيه الافكار الفلسفية المعروفة في عصره ونشرها على غير ترتيب في صورة خطب ومواعظ ومسائل وشذرات[٧٠]. لكن من المؤكد أيضًا أن فيلون كان ابنًا شرعيًا لظروف عصره السياسية ولأوضاعه الاجتماعية وحوادثه المفصلية، الأمر الذي

انعكس على المركّب الفكري الذي قدمه من حيث هدفه وتوجهه وملامحه. وفي خضم كل ذلك دافع فيلون عن موقف وسط من الناحية السياسية والاجتماعية والفكرية، وكانت أداته في ذلك مفهوم اللوجوس القديم الذي اكتوى بكافة تلك التناقضات التي حاول فيلون تجاوزها بالتوفيق بينها دون الانحياز لأحد أطرافها. لم يكن من غير الصحيح إذن أن يوصف هذا المفهوم بالارتباك وأن يغدو التعريف به من خلال وظيفته كوسيط في النسق الفكري الفيلوني هو من أفضل المداخل للاقتراب منه.

المراجع:

١) د. مصطفى النشار، نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة: دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، القاهرة: مكتبة الانجلو- مصرية، ١٩٩٧، ط٢، ص٨.

٢) المرجع السابق، ص٩.

٣) المرجع السابق، ص١١.

٤) المرجع السابق، ص١٢.

5) Simon ,Heinnch,Geschichte der Judischen Philosophie ,Leipzig: Reclam verlag,1999,1Auflage ,p.35.

6) Terian,Abraham, Had the works of philo been nearly discovered, The Biblical Archaeologist,vol .57,No2 , June 1994, p.90

7) Ibid,.p.92

8) Ibid,.p.87

9- Ibid,.p.94

10) Mannheim ,Karl ,Ideology and Utopia : An Introduction to the Sociology of Knowledge, London, A Harvest / HBJ Book,1985,2nd ed ,pp. 2-3

١١) جورج سارتون، تاريخ العلم - الجزء الرابع، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩١، ص ٥١.

١٢) المرجع السابق، ص ص ٥١ - ٥٢.

١٣) المرجع السابق، ص ٥٣.

١٤) ول ديورانت، قصة الحضارة - الجزء الثامن، ترجمة: محمد بدران، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩ط ٢, ص ٧٣.

١٥) جورج سارتون، مرجع سبق ذكره ,ص ص ٥٣ -٥٤.

١٦) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره، ص ٧٥.

١٧) جورج سارتون، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨

١٨) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره ,ص ٧٤.

١٩) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥، ط ١ , ص١٨.

٢٠) لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ٢١ - ٢٥.

٢١) المرجع السابق، ص ص ٣١ - ٣٢.

٢٢) لمزيد من التفاصيل عن الخصائص الفكرية لمدرسة الإسكندرية، انظر المرجع السابق، ص ص ٣٣- ٤٠.

٢٣) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره، ص ص ٧٥ - ٧٧.

24) Wolfsan, Harry, Philo on Jewish citizenship in Alexandria, Journal of Biblical Literature, vol.63 No.2, June 1944, p.165.

25) ibid,.pp.166 -67

٢٦) ول ديورانت ,مرجع سبق ذكره، ص ٥١ .

٢٧) المرجع السابق، ص ٥٢ .

٢٨) نختلف هنا مع جورج سارتون حيث يغزو اضطهاد اليهود لأسباب سياسية قومية لادينية، على أساس أن معتقدات وطقوس الدين لدى الرومان صارت جزءاً من الثقافة القومية، بما ينفى عنهم شبهة التعصب الديني. وهذا إعتساف للقول يأباه المنطق، لمزيد من التفاصيل انظر جورج سارتون، تاريخ العلم - الجزء الخامس، ترجمة لفيف من العلماء، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩، ص ص ٦٤ - ٦٥

٢٩) المرجع السابق، ص ٥٥ .

٣٠) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره ، ص ص ٧٧ - ٧٨ .

31) Zeller, Eduard, Outlines of the history of Greek philosophy, London: Kegan Paul, 1931, p.258.

٣٢) جورج سارتون، تاريخ العلم - الجزء الخامس، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨ .

٣٣ د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية . . . . . . . . . . . ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٦ .

٣٤) المرجع السابق، نفس الصفحة .

35) Simon ,Heinrich, op. cit.,pp.46-47

٣٦) د. مصطفى النشار ، مدرسة الإسكندرية............، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٧ .

37) Simon ,Heinrich, op. cit.,pp.35-36.

38) Runia, David, The idea and the reality of the city in the thought of Philo, Journal of History of Ideas, Vol.61, No3, July2000, pp.363-64 .

39 Terian, Obraham, op. cit., p.89.

40 Simon ,Heinrich, op. cit.,p36

41 ibid, .p.36

٤٢) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية..........، مرجع سبق ذكره، ص ص ٥٨-٥٩ .

43) Zeller, Eduard, op. cit., p236

٤٤) د. مصطفى النشار ، مدرسة الإسكندرية...........، مرجع سبق ذكره، ص ٥٩ .

٤٥ كارين أرمسترونج، تاريخ الكتاب المقدس، ترجمة د. محمد صفار، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١٠، ط ١، ص ص ٤٠-٤٥١ .

٤٦) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية...........، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠ .

47) Simon ,Heinrich, op. cit.,p38.

48) ibid, .pp.44 -45

٤٩) كارين أرمسترونج، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣ .

50) Simon ,Heinrich, op. cit.,p38

٥١) إميل برهيبه، تاريخ الفلسفة - الجزء الثانى، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٨، ط٢، ص٢٢٨ .

52) Hart, J.H., Philo of Alexandria, The Jewish Quarterly Review, vol.17, No.1, Oct 1904, p.84.

53) Simon ,Heinrich, op. cit.,pp.38-39

٥٤) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية............، مرجع سبق ذكره، ص ص ٦٣-٦٤

55) Simon ,Heinnch, op. cit.,p40.

٥٦) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية............، مرجع سبق ذكره، ص ص ٦٤-٦٥

57) Runia, David, The Idea and the Reality of the city in the thought of philo., op. cit., p361.

58) Ibid, .p.365

59) Runia, David, Polis and Megapolis: Philo and the founding of Alexandria, Mnemosyne, Vol.42, No3/4, 1989, p.398

60) Ibid .p.400 L p. 402

61) Ibid, .p.403

62) Ibid, .p 410

٦٣) إميل برهييه، مرجع سبق ذكره ,ص ص ٢٢٧ - ٢٢٨

٦٤) د. مصطفى النشار، مدرسة الإسكندرية..........،
مرجع سبق ذكره ، ص ص ٦٦-٦٧

٦٥) المرجع السابق، ص ٦٨

66) Runia, David, The Idea and the Reality of the city., op. cit., p366

67) Runia, David, Polis and Megapolisì.., op. cit., p407.

68) Winden , J.C. , The world of Ideas in philo of Alexandria, Vigiliae Christianae , Vol.37,No3,Sep1983,p.211

69) Ibid, p.272

٧٠) إميل برهييه، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٧.

## الثورة والفلسفة والنموذج التاريخي:
## قراءة في قراءة ابن رشد لجمهورية أفلاطون

### مقدمة:

عاشت مصر على مدار ثمانية عشر يومًا دراما ثورية، لا تزال أحداثها الدامية تتفجر حتى لحظة كتابة هذه السطور. وقد أدى الانفجار الثوري إلى الإطاحة برأس السلطة وشخصيات بارزة من النخبة الحاكمة وحلّ العديد من مؤسسات النظام الحاكم، بل البدء في محاكمة رأس السلطة ووضعه حرفيًا في «قفص الاتهام»، ربما لأول مرة في التاريخ المصري القديم والحديث. وتدفع استثنائية الأحداث وعظم آثارها إلى التساؤل عن دور النماذج الفكرية التاريخية للفلسفة في تشكيل الحدث الثوري وإدراكنا له، وسوف تحاول هذه الورقة الإجابة عن هذا التساؤل. ولكن قبل الشروع في الإجابة، يتعين تسكين فكرة الثورة في تقاليد الفلسفة السياسية، من أجل تحديد زاوية النظر إلى إشكالية هذه الدراسة.

### ○ الثورة في التقاليد الفلسفية:

نستطيع أن نضع على خط متصل مختلف المواقف من فكرة الثورة في التقاليد الفلسفية، وعلى طرفي الخط المتصل سنجد موقف أرسطو المعارض للثورة ونقيضه موقف ماركس المعتنق لها. أما أرسطو، فهو يواصل الموقف المحافظ لأستاذه أفلاطون ويعتبر الثورة مرضًا ومصيبة

ينبغي الوقاية منها. ومع أنه قد خصص الفصل الخامس من كتاب «السياسة» لعلاج ظاهرة الثورة وأسبابها العامة وكذلك أسبابها المتعلقة بكل شكل من أشكال نظم الحكم، إلا أن هذا التحليل أتى في سياق رفض الثورة ومحاولة تجنبها[1]. ويذهب عالم السياسة الأمريكي «ليو شتراوس» في تفسيره لموقف أفلاطون وأرسطو إلى أن كليهما يجسّد ما يسميه «الطوباوية التقليدية أو الكلاسيكية» التي تفصل بين المثال والواقع، وتؤكد عدم إمكان تحقيق المثال في الواقع، وأن كل ما يمكن أن نرنو إليه هو القيام بإصلاحات جزئية تقرب الواقع من المثال[2].

وعلى الناحية الأخرى، يجسد كارل ماركس ما يسميه شتراوس «الطوباوية الحديثة»، التي تمخضت عن تطورات الفكر الأوروبي، حيث تم إدماج المثال في الواقع، فصار المثال جزءًا من صيرورة الحركة التاريخية أو هو نهايتها المحتومة. ولما كان هذا الموقف الطوباوي يشدد على إمكان، بل حتمية تحقق المثال في الواقع، فقد أضفى الشرعية على الفكرة والممارسة الثورية باعتبارها جهدًا بشريًا لإزالة العقبات المادية التي تقف في وجه التحقق الفعلي للمثال في الواقع[3]. ومن هنا، يعتنق ماركس فكرة الثورة البروليتارية، التي ستصفي التناقضات التاريخية وتنهي اغتراب الإنسان وتحقق المجتمع الشيوعي، وهو شكل المجتمع المثالي عند ماركس.

وبين هذين الموقفين الحديين، يقع موقف الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي ستعتمد عليه هذه الورقة بوصفه أداة تحليلية تجيب عن التساؤل الرئيس لها، وتحدد الدور الذي يمكن للفلسفة أن تضطلع به في

مرحلة ما بعد الدراما الثورية في مصر، ولذلك ينبغي التعمق في تفاصيل الموقف الوسطي الكانطي وتطبيقه على الواقع المصري.

**• تصور كانط عن الثورة:**

يرد تصور كانط عن الثورة في إطار مجموعة أوراق قام بكتابتها في عام ١٧٩٨، عن العلاقات بين مختلف الكليات التي تؤلف الجامعة. وفيها قدم إجابة عن سؤال كان قد تبلور في النقاشات الفلسفية في ألمانيا منذ عام ١٧٩٤، ألا وهو «ما الثورة؟». ونعتمد هنا بالأساس على قراءة فوكو لتصور كانط عن الثورة، كما جاء في مجموعة الأوراق المذكورة، التي حملت اسم «الصراع بين الكليات»(٤). وسؤال كانط عن ماهية الثورة إنما هو جزء من محاولة الإجابة عن سؤال أهم يتعلق بالحاضر أو بعنصر ما في الحاضر يستحق التعرف عليه وتمييزه وفك شفرته. إن السؤال، الذي يرى فوكو أنه برز لأول مرة في هذا النص الكانطي، هو: «ما الذي يحدث اليوم؟ ما الذي يحدث الآن؟ وما ذلك الآن الذي نوجد فيه جميعًا ويحدد تلك اللحظة التي أقوم بالكتابة فيها؟»(٥). ويطلق فوكو على هذا السؤال المتعلق بطبيعة اللحظة الحاضرة، «أنطولوجيا الحاضر» أو «أنطولوجيا أنفسنا»(٦).

وارتبط تساؤل كانط عن طبيعة اللحظة الحاضرة أو الحاضر، من وجهة نظر فوكو، بقضيتين في غاية الأهمية، ستعاودان الظهور عند إعادة طرح ذلك السؤال في حالتنا، للإجابة على إشكالية هذه الدراسة المتعلقة بالعلاقة بين النماذج الفكرية التاريخية للفلسفة والثورة، في اللحظة الحاضرة لنا. أما القضية الأولى، فهي قضية الدور، فعندما يتساءل كانط عن طبيعة اللحظة الحاضرة، فهو يتساءل عن طبيعة تلك

اللحظة، التي يعيش فيها هو، والتي يكون هو جزءًا منها، مفكرًا وعالمًا وفيلسوفًا، ومن ثم فهو يطرح سؤالاً بصدد ذلك الدور الذي يلعبه في تلك اللحظة، التي هو جزء منها، بوصفه عنصرًا منها وفاعلاً فيها في الوقت نفسه[٧].

وترتبط القضية الثانية بموضوع الهوية، ذلك أن التساؤل عن طبيعة اللحظة الحاضرة التي ينتمي إليها الفيلسوف بوصفه عنصرًا منها وفاعلاً فيها، يتجاوز التساؤل عن انتمائه إلى مذهب أو تقاليد فلسفية ما. لكنه يتشابك مع التساؤل عن انتمائه إلى تلك الـ«نحن» التي ترتبط بذلك «الكل الثقافي» الذي يميز واقعه[٨]. ويرى «فوكو» أن ظهور اللحظة الحاضرة كحدث فلسفي أو قيام الفلسفة بجعل اللحظة الحاضرة إشكالية لتأملها وتفكيرها هو محاولة الفلسفة إعادة استملاك اللحظة الحاضرة من أجل أن «تجد مكانها المناسب فيها»، ومن أجل أن «تعبر عن معنى تلك اللحظة»، وأخيرًا من أجل أن «تحدد نمط الحركة التي تستطيع القيام بها في هذه اللحظة الحاضرة». ويؤكد فوكو أن هذا الحضور للحظة الحاضرة في الخطاب الفلسفي، بهذه الأبعاد السابقة، هو ما يميز الخطاب الفلسفي للحداثة[٩]. وغني عن البيان أن إشكالية هذه الدراسة عندما تستخرج النموذج الفكري لكانط عن أنطولوجيا الحاضر، الكامن في مركز إجابته عن سؤال «ما هى الثورة؟» إنما تحاول إعادة استملاك اللحظة الحاضرة الخاصة بنا، لإيجاد المكان المناسب والتعبير عن المعنى وتحديد نمط الحركة الملائم، في تلك اللحظة، التي نعتبر جزءًا منها، نحن وهنا والآن.

إذا نحينا جانبًا الإطار التليولوجي(*) لكانط المرتبط بفكرة التقدم، سنجد أن الإجابة عن السؤال المتعلق بطبيعة اللحظة الحاضرة لديه ستكون من خلال الكشف عن وجود سبب محتمل، لكن تعيين السبب لن يؤدي سوى إلى تحديد النتائج المحتملة له أو إلى مجرد احتمال النتيجة. ولن يتأتى التأكد من تحقق النتيجة في الواقع وبالتالي فعالية السبب، أي وجود أو واقعية علاقة السبب -النتيجة إلا من خلال عزل حدث تاريخي كاشف، له قيمة العلامة أو الدال[١٠].

إذن، تعتمد معرفة طبيعة اللحظة الحاضرة على النفاذ إلى بنية العلاقة بين المتغيرات التي تشكل واقع اللحظة الحاضرة، وذلك باستخدام حدث كاشف. وحتى تكون لذلك الحدث قيمة العلامة أو الدال ينبغي أن يكون:

أ- تذكيريًا، بمعنى أن يبين أن الأمور كانت على تلك الحال دائمًا.

ب- إيضاحيًا، بمعنى أن يدل على أن الأمور تتحقق الآن في الحاضر.

ج- استشرافيًا، بمعنى أن يوضح أن الأمور ستكون كذلك دائمًا في المستقبل[١١].

وبخلاف ما يتوقعه القارئ من أن تكون الثورة، باعتبارها انقلابًا هائلا في الأحوال واختفاء كالسحر للأبنية الرئيسة للدولة والمجتمع، هي ذلك الحدث الكاشف. فالملاحظ أنه بالنسبة لكانط، ليس ذلك البعد من الثورة هو المهم، فالدراما الثورية ذاتها لا تجعل للحدث قيمة العلامة، وإنما الثورة

(*) تيلولرجيا، ويمكن أن تترجم بالغائية حيث يرى كانط أن الغائية مسألة داخلية ترتبط بطبيعة الشيء في ذاته، ومن ثم فإن الأحكام الغائية سواء كانت أخلاقية أو جمالية لا تتمتع بقيمة موضوعية وقد أنكر أوجست كونت وكذلك برجسون وجود غائية في الطبيعة وذلك على خلاف ما اعتقده أرسطو من أن الغائية كعلّة هي الأساس في الطبيعة. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٨٣. ص١٦٦.

كمشهد (Spectacle). فما يهم في الثورة بوصفها حدثًا كاشفًا ليس الحدث الثوري ذاته، وإنما الكيفية التي يتم من خلالها إدراكه من قبل أولئك المراقبين، الذين لم يشاركوا فيه وإنما شاهدوه وتركوا أنفسهم ينساقون معه. ومن هنا، لا ترتبط أهمية الحدث الثوري بنجاح أو فشل الثورة، أو بمقدار الازدهار أو البؤس الذي أنتجته، أو حتى بالدماء التي تُسفك فيها. . إنما تعتمد دلالة الثورة من حيث كونها مشهدًا على تلك العلاقة بين أولئك الذين لم يكونوا فاعلاً مشاركًا فيها والحدث الثوري ذاته(١٢).

• الثورة كمشهد في مصر ٢٠١١:

يتيح لنا استخدام مفهوم كانط «الثورة كمشهد» كوحدة تحليلية لمعرفة طبيعة اللحظة الحاضرة، الفرصة للحديث عن دور الفلسفة في الثورة في لحظتنا الحاضرة. فكانط ذلك الفيلسوف المثالي ينقل مركز الثقل من الشيء في ذاته (الثورة كحدث) إلى الظاهرة (الثورة كمشهد). إن العالم الإنساني لا يتمتع بوجود موضوعي مستقل، وإنما هو مصطنع اجتماعيًا في صورة مزيج من الأشياء والكلمات، التي تُعرّف الأشياء وتُعيد ترتيبها، بل تخلق هذا العالم الإنساني خلقًا.

ويقود الموقف المثالي لكانط من الثورة، «الظاهرة» وليس «الشيء في ذاته»، باعتماده على ما يدور في رؤوس من شاهدوا الثورة، إلى تعميق الممارسة الثورية، بحيث تصبح إعادة خلق أو بناء العالم الإنساني وليس مجرد تبديل مواضع الأشياء فيه. وفي الحقيقة، تتضح الأهمية الحاسمة للموقف المثالي لكانط إزاء الثورة إذا أخذنا في الاعتبار تعريفين متقاطعين للثورة، فهناك من جهة تعريف فوكو الرأسي للثورة من أسفل لأعلى، حيث تتعلق الثورة عنده «بتغيير أنفسنا وطريقتنا في الحياة وعلاقتنا مع

الآخرين ومع الأشياء ومع الأبدية ومع الله. . . . . ولن تكون هناك ثورة حقيقية إلا إذا حدث تغيير راديكالي في خبراتنا»[١٣]. ومن جهة أخرى، لدينا تعريف زيجمونت باومان، الذي يفرّق بين الثورة السياسية، التي تتعلق بالتغيير في طريقة الإدارة السياسية للنظام الاجتماعي، والثورة النظامية (systemic)، التي تتعلق بتغيير النظام ذاته، أي البنية الاقتصادية- الاجتماعية[١٤].

إن كلا التعريفين الرأسي والأفقي يفترض حدوث تغير راديكالي في خبرات ومدركات من شاهدوا الثورة، وهو ذلك البعد من الثورة الذي أعلى كانط من شأنه، وهو البعد ذاته الذي يتيح للفلسفة الفرصة للقيام بدور لاستكمال التغيير عقب انتهاء الدراما الثورية على الأرض في مصر.

إذا سلطنا الضوء على المشهد الثوري في مصر من خلال مفهوم كانط عن الثورة، وذلك على خلفية التعريفين المتقاطعين للثورة عند فوكو وباومان، ستتضح لنا الصورة التالية: تبدّى في أثناء الدراما الثورية فاعل جمعي من نوع جديد، يتأبىً على وحدات التحليل المعتادة كالعصبية أو الجماعة أو الطبقة أو الشبكة. وقد استطاع ذلك الفاعل الجمعي بانسيابيته أن يشكّل نواة جاذبة لقطاعات من شرائح اجتماعية مختلفة، مع تواجد مكثف للطبقة الوسطى. واستطاع ذلك الكيان الجمعي، الذي تبدّى في أشكال احتجاجية، محاصرة مراكز السلطة والإطاحة برأسها وأجزاء مهمة من النخبة الحاكمة. غير أن الفاعل الثوري، وإن كان قد هدم بعض أركان السلطة، لكنه لم يتمكن من الإطاحة ببنية السلطة أو حتى تغييرها. وقد أعاقت مرونة الفاعل الجمعي، أو عدم قدرته على تحويل نفسه إلى شكل صلب، قدرته على

احتلال الفضاء السياسي الذي كانت النخبة الحاكمة تحتله، الأمر الذي أدى إلى وجود فراغ سياسي تستطيع فيه عناصر وبنية السلطة إعادة إنتاج نفسها بشكل جديد لإعادة احتلاله.

وبخلاف افتقار الفاعل الجمعي للشكل التنظيمي، فهو يفتقر أيضًا لفكرة جامعة أو أيديولوجيا تتعلق بتصور لوجود سياسي واجتماعي واقتصادي جديد، يمكّنه من الاستمرار في اجتذاب وتعبئة الجماهير، أو ممارسة السياسة الثورية -على حد قول فرانز فانون- عقب انقضاء مرحلة الفورة التلقائية في الدراما الثورية والعودة إلى رتابة وإلف الحياة اليومية العادية. وإذا انتقلنا إلى المجتمع الأوسع أو المشاهدين غير المشاركين في الثورة، الذين يتوقف على تصوراتهم إتمام مهمة التغيير الثوري، لظهرت لدينا علاقات متضاربة. فهناك من ناحية تفاؤل حذر ورغبة حقيقية في تجديد أشكال القيم والسلوك في المجتمع، بعد تدمير رصيد منها، وشيوع أشكال التخلف والهمجية فيه. لكن هناك من ناحية أخرى، رغبة عارمة في استغلال انهيار الأداة القمعية وعدم قيامها بدورها في الضبط الاجتماعي، بما يؤدي إلى استشراء الفساد القيمي والسلوكي وشيوع الفوضى في المجتمع. ويتوقف الآن مصير الحدث الثوري، وما حققه من نتائج على الأرض، على نتيجة الشد والجذب بين هذين التوجهين اللذين يتنازعان مشهد الثورة.

إذن، تفتقر الثورة كمشهد إلى عمق التغيير، بحسب التعريف الرأسي للثورة، وإلى اتساع نطاق التغيير، بحسب التعريف الأفقي لها، بما يجعل ما حدث أقرب ما يكون إلى انتفاضة شعبية منها إلى ثورة حقيقية. ومع أن الفلسفة لم يكن لها دور في التحريض على الثورة أو قيامها، فإن هذا التحدي الذي يواجه الثورة يمثل فرصة سانحة للفلسفة لاستكمال

المهمة التاريخية للقوى الثورية. بعبارة أخرى، إذا كانت الفلسفة لم تلعب دور الطليعة وغابت عن الدراما الثورية ذاتها، فإنها تستطيع، بسبب ذلك التحدي الذي يواجه القوى الثورية، وبسبب تأهيلها الفكري لمواجهة هذا التحدي، أن تلعب دور الحرس الخلفي (Rear Guard) وأن يكون لها حضور في المشهد الثوري. إن دور الفلسفة إذن هو القيام بالثورة الثانية الحقيقية.

**• دور الفلسفة كحرس خلفي في الثورة كمشهد:**

إن توظيف مفهوم كانط عن الثورة كمشهد قد مكّننا من تحديد معالم عامة للدور الذي على الفلسفة أن تقوم به تجاه اللحظة الثورية في مصر، من حيث: إيجاد المكان المناسب في الحاضر، والوصول إلى معنى الحاضر، وتحديد نمط الحركة الممكنة فيه. لكنَّ وَضْع أيدينا على مضمون محدد للدور الذي على الفلسفة أن تضطلع به، في إطار معالمه التي حددها كانط، يوجب الرجوع إلى مفكر آخر عايش حاضراً كحاضرنا ولكنه ليس مثله، وكأن الزمان قد استدار كهيئته يوم واجه ذلك المفكر القديم ظرفًا تاريخيًا كذلك الظرف الذي نعايشه الآن. وقبل تفسير العبارة السابقة، لابد من إزالة لبس قد ينشأ في الذهن من كلماتها، إذ لا يتعلق ما نحن بصدده بالنموذج التاريخي الفكري للماضي على الحاضر أو إحيائه الماضي في الحاضر أو إهدار مكتسبات ومتغيرات السنين أو النظرة الدائرية للتاريخ. ما نحن بصدده هو النظر إلى حركة الوجود الإنساني على أنه خط متعرج أو موجات لأعلى ولأسفل مكون من قمم وسفوح، وذلك بحسب الإرادة والأفعال الحرة للإنسان. ومن هنا، فقد تكون هناك نقطتان تحتلان موقعين متشابهين على ذلك المسار الموجي لحركة الوجود الإنساني، كأن تكونان في القمة أو في القاع، دون أن تكون

هاتان النقطتان متطابقتين، كما لو كنا بصدد مسار دائري للحركة. ولذلك؛ فتشبيه استدارة الزمان أو استرجاع الماضي لا يعني بحال من الأحوال الدائرية أو الانكفاء على الخبرة الماضية، وإنما يعني التعلُّم من نماذج الماضي وأخذ العبرة منه -بسبب التماثل- مع تجنب الوقوع في أخطائه والإضافة إليه -بسبب عدم التطابق- وبالتالي بدء مرحلة جديدة فعلاً في تاريخنا.

إذن، حتى يتسنى للفلسفة القيام بدور «الحرس الخلفي» لإتمام مهمة تعميق وتوسيع التغيير الثوري على مستوى العلاقة بين مشاهدي الحدث والحدث ذاته، ينبغي العودة لمختصر كتاب السياسة لأفلاطون، الذي كتبه ابن رشد. ولم تكن النظرة المزدوجة للأمام والخلف في اللحظة ذاتها استثناءً في تاريخ الفلسفة القديم والحديث، فهاهو ابن رشد ذاته في ظرف سياسي مضطرب يعود لما كتبه أفلاطون في ظرف سياسي مشابه لاستجلاء كنه لحظته الحاضرة. وها هو ميشيل فوكو في مواجهة الحدث الثوري الإيراني يعود لما كتبه كانط بُعيد الثورة الفرنسية لاستجلاء كنه لحظته الحاضرة أيضًا. ولذلك فما نحن الآن بصدده هو نفس ما قام به ابن رشد؛ أي استغلال حركة الأحداث في اتجاه التغيير من أجل تمرير مشروع علمي-سياسي، يسد الفراغ الفكري مثلما كان الأمر عند ابن رشد، ويخرج القوى الثورية من مأزقها في لحظتنا الحاضرة، ويعيد الفلسفة إلى واجهة المسرح الثوري بعد غيابها عنه وإن كان كحرس خلفي وليس كطليعة. إن هذا الدور للفلسفة في الوقت الحالي لا يُعَدُّ من قبيل الذرائعية السياسية أو الانتهازية الشخصية، وإنما ذلكم هو حيز الحركة المتاحة للجيل الذي لم يشارك في الحدث الثوري، ولكنه قضى عمره أو نحبه يحلم بها ويدعو لها دون أن يراها أو يعتقد أنه سيراها.

### ٥ منهج قراءة القراءة (سوسيولوجيا الفلسفة):

إذا كانت الخطوة الأولى عن طريق قيام الفلسفة بدورها كحرس خلفي، في سياق الثورة كمشهد، من حيث إحداث تغيير راديكالي في الخبرات والمدركات، بما يُتم الحدث الثوري في لحظتنا الراهنة، أو يُحدث ثورة حقيقية، تدور حول العودة إلى قراءة ابن رشد -في ظرف تاريخي مماثل لظروفنا- لكتاب الجمهورية لأفلاطون، فإن السؤال الملّح في هذا المقام سوف يتعلق بمنهاجية «قراءة القراءة». وفي الحقيقة، يقدم ليو شتراوس إطارًا نظريًا مفيدًا لقراءة الأعمال الفلسفية اليهودية والإسلامية، في تلك الفترة التاريخية المسماة بالعصور الوسطى الأوروبية.

يقدم شتراوس إطاره النظري في سياق مشروع مستقبلي لتأسيس ما يسمى «سوسيولوجيا الفلسفة» باعتبارها قسمًا داخليًا من أقسام سوسيولوجيا المعرفة .

وتضع سوسيولوجيا الفلسفة بعض الافتراضات لتعالج أوجه قصور شابت مشروع سوسيولوجيا المعرفة. منها تركيز سوسيولوجيا المعرفة على العلاقة بين أنماط معينة من الفكرة وأنماط معينة من المجتمع، ولذلك توسع سوسيولوجيا الفلسفة الدائرة لتدرس العلاقة بين الفكر والمجتمع بوجه عام. كذلك ركزت سوسيولوجيا المعرفة على العلاقة بين الفيلسوف أو المفكر وجماعة معينة من غير المفكرين أو الفلاسفة، بما يجعل الفلسفات المختلفة ترتبط بطبقات أو إثنيات أو حتى مجتمعات معينة. لكن على الناحية الأخرى، تأخذ سوسيولوجيا الفلسفة في الاعتبار ما أهملته سوسيولوجيا المعرفة من احتمال أن الفلاسفة جميعهم

يشكلون طبقة أو جماعة، بحيث أن ما يربطهم ببعضهم البعض أهم مما يربطهم بالجماعات الآخرى (١٥).

وينبني على الافتراضين السابقين المميزين لسوسيولوجيا الفلسفة ركنان هامّان لذلك المشروع. أولهما يتعلق بطبيعة العلاقة بين المجتمع والفكر في تلك الحقبة التاريخية، إذ يؤكد شتراوس أن حرية النقاش العام لم تكن متاحة للفلاسفة والمفكرين وقتذاك، ولكن ساد مناخ الاضطهاد. ويشمل الاضطهاد الذي ساد آنذاك عدداً من الظواهر تتراوح بين محاكم التفتيش الأسبانية في الحد الأعلى والإقصاء الإجتماعي في الحد الأدنى. وبين هذين الشكلين الحديين للاضطهاد أشكال أخرى، سواء في أثينا قبل الميلاد أو في بعض البلدان المسلمة أو في هولندا وانجلترا في القرن السابع عشر. ويذهب شتراوس إلى أن قائمة طويلة من الفلاسفة، تمتد من سقراط وأفلاطون وأرسطو مروراً بابن سينا وابن رشد وابن ميمون وانتهاءً بفولتير وروسو وكانط، قد تعرضت لشكل أو أكثر من الاضطهاد، حسبما تشهد سيرهم بذلك(١٦). ويعني الاضطهاد -من وجهة نظر شتراوس- مصادرة حرية الفكر، التي تعني بدورها «القدرة على الاختيار بين إثنين أو أكثر من الآراء المختلفة، التي تقدمها قلة صغيرة من الناس». وتؤدي مصادرة حرية الفكر إلى تحطيم النوع الوحيد من الاستقلال الفكري، الذي يستطيع عدد كبير من الناس الوصول إليه. لكن الاضطهاد لن يحول دون التفكير المستقل عند من يقدرون عليه، ولن يمنع أيضًا من التعبير العلني عن الفكر المستقل(١٧).

ويتصل الركن الثاني للمشروع بكون الفلاسفة أو المفكرين يمثلون جماعة من دون الناس، يسمو ما يوحدهم ببعضهم البعض على ما

يربطهم بالجامعات الأخرى من غير الفلاسفة. ويقود ذلك في ظل مناخ «الاضطهاد» السائد إلى اختراع تكنيك خاص للكتابة وإلى ظهور نمط خاص من الكتابات. أما ذلك التكنيك الخاص للكتابة فتعبر عنه تلك الاستعارة المجازية عن الكتابة بين السطور حين رغب المفكرون في التعبير عن آرائهم المخالفة لما هو سائد من آراء في ظل خوفهم من وطأة الاضطهاد. ويذهب شتراوس إلى أن أية محاولة للتعبير بصورة غير مجازية عما بين سطور النص ستؤدي إلى اكتشاف أرض مجهولة أو مجال لم تكتشف معالمه، وبالتالي يزفر بالعديد من الموضوعات والمباحث(١٨) ويسمى شتراوس نوعية الكتابات الناتجة عن تكنيك «الكتابة بين السطور»: «الكتاب الظاهري»، حيث يتضمن هذا النص نوعين من التعاليم؛ هناك تعاليم للعامة ذات طابع إرشادي وتوجد في الواجهة، وهناك أيضًا تعاليم فلسفية حول موضوع له أهمية قصوى وتوجد بين السطور فقط. وهذه الكتابات ليست بالطبع موجهة إلى الأغلبية غير المتفلسفة ولا كذلك إلى الفلاسفة الممتازين، وإنما هي موجهة إلى أولئك الشباب الذين قد يصبحون فلاسفة، أي إلى الفلاسفة المحتملين. وتزخر هذه النوعية من الكتابات بإشارات تقود قارئها من ظاهرها إلى باطنها، وهي إشارات قد تفوت على القارئ غير المنتبه، وإن كانت لا تخطئها عين القارئ المدقق، كغموض خطة الكتاب ووجود التناقضات والتكرار غير الدقيق لمقولات سابقة والتعبيرات الغريبة والأسماء المزيفة(١٩).

وبناءً على ما تقدم، يضع شترواس مجموعة من الخطوط الإرشادية لقراءة ما بين السطور في تلك النوعية الخاصة من الكتابات التي صدرت في مناخ الاضطهاد.

أ- يحرم تمامًا قراءة ما بين السطور في كافة الحالات التي تكون فيها دقة المعاني أقل عند القيام بذلك.

ب- تبدأ قراءة ما بين السطور من التفكير العميق في المقولات الصريحة للمؤلف.

ج- قبل الادعاء بصحة أية قراءة للنص لا بد من وجود فهم متكامل للجنس الأدبي للنص ولخطة العمل ولسياق المقولة محل التفسير.

د- لا ينبغي استبعاد أو تصحيح مقولة ما في النص ما لم يتم التفكير في كافة احتمالات المعاني لها، بما في ذلك أن تكون مقولة ساخرة.

هـ- التركيز على الأخطاء المعيبة في النص، التي لا يليق بفيلسوف أن يرتكبها في الكتابة واعتبارها إشارات مقصودة منه للفت نظر القارئ المدقق.

و- لا ينبغي الخلط بين آراء المؤلف وأحد الشخصيات في عمل درامي أو محاورة

ز- ليس بالضرورة أن يوجد الرأي الحقيقي للمؤلف في ذلك العدد الكبير من الفقرات المكتوبة، بل قد يُدس في عبارة قصيرة وواضحة ومؤثرة[٢٠].

في هذا السياق، لا بد من التأكيد على أن المقولات التي يطرحها شتراوس في إطار القراءة، لا تأخذها هذه الدراسة على أنها مسلمات أو نظريات مبرهنة، وإنما تعاملها كافتراضات تثبت أحيانًا وتنفي صحتها في أحيان أخرى، وكخطوط إرشادية تهدي التحليل ولا تقوده أو تقيده.

- إطار قراءة القراءة:

قادنا التساؤل عن دور الفلسفة في الثورة المصرية إلى تسكين فكرة الثورة في تقاليد الفلسفة السياسية، وتم الاعتماد على تعريف كانط للثورة كمشهد، في سياق تساؤله عن طبيعة اللحظة الحاضرة، كوحدة تحليلية تسمح برسم معالم دور الفلسفة في اللحظة الثورية الخاصة بنا في مصر. وقاد ذلك بدوره، للتعرف على مضمون ذلك الدور، إلى الرجوع إلى محاولة ابن رشد استغلال حركة الأحداث لتمرير مشروع علمي- سياسي يسد الفراغ الفكري في اللحظة التي واجهها، أي مشروع يعيد الفلسفة إلى واجهة المسرح السياسي.

ويقدم لنا «ليو شتراوس» في هذا السياق تعريفًا مناسبًا للفلسفة السياسية؛ إذ أراد بمحاولته إحياء التقاليد الكلاسيكية لعلم السياسة التي تقوم على إسهامات أفلاطون وأرسطو أن ينازل التقاليد السلوكية التي سادت علم السياسة الأمريكي في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، ولا تزال تأخذ برقبة علم السياسة في مصر منذ ذلك الوقت حتى لحظتنا الحاضرة في بداية العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. ولا تعول هذه الدراسة -رغم اقترابها من فلك ليو شتراوس- على إسهاماته التي تهدف إلى إخراج علم السياسة من مأزقه، وإنما تحاول اختبار مقولاته والاهتداء بخطوطها العريضة لاستجلاء محاولة ابن رشد إخراج علم السياسة في حاضره من مأزقه. يُعرّف شتراوس الفلسفة السياسية بأنها: «التأمل الانعكاسي المتماسك... (في) الحقائق الجوهرية للحياة السياسية بوجه عام، ومحاولة بناء المعايير الصحيحة - على أساس ذلك التأمل- للحكم على المؤسسات والممارسات السياسية،

إن الفلسفة السياسية هي محاولة اكتشاف الحقيقة السياسية»[٢١]. يبدأ تعريف شتراوس من وصل العلاقة مع الذات، لا بترها على الطريقة السلوكية؛ ذلك أن مصطلح التأمل الانعكاسي (Reflection) الذي يستخدمه شتراوس لتعريف جوهر الفلسفة السياسية يدل على علاقة تواصلية مستمرة مع الذات، تؤسس منطق النظر للواقع أو الحياة السياسية بوجه عام، ليس كهدف في حد ذاته أو لخدمة أغراض براجماتية، وإنما لتجريد مجموعة من المعايير لنقد ذلك الواقع السياسي، أي الارتفاع فوقه والتسامي عليه، ويلي هذا منطقيًا فتح آفاق جديدة للحركة السياسية من أجل تغيير جوانب من ذلك الواقع السياسي بعد الحكم عليه وفقًا للمعايير المستقاة من التأمل الانعكاسي. بعبارة أخرى، نحن هنا بصدد حركتين دائريتين متقاطعتين، فهناك الحركة الدائرية بين الذات والذات، وأخرى بين الذات والواقع، ومساحة التقاطع بينهما هي الذات العارفة في حالة تواصل مع نفسها ومع الواقع الذي تشكِّل جزءًا منه في آنٍ واحد.

وبناءً على هذا التعريف، يمكننا أن نفهم ما كان أفلاطون يقوم به في الجمهورية -أو ما يمكن تسميته بالسياسة الأفلاطونية- فقد انطلق أفلاطون من السؤال عن العدالة على مستوى الذات ليتخذ من هذا السؤال منطلقًا لدراسة الواقع السياسي، ثم يستخلص منه المعيار الصحيح للحكم على الواقع السياسي أو نظام الحكم الأمثل أي الجمهورية، التي هي مرتكز لنقد الواقع السياسي ذاته ومن ثم تغييره. وفي هذا السياق، سيحاول هذا الجزء من الدراسة أن يتلمس قراءة ابن رشد للجمهورية من خلال تتبع هذه الحركة الفكرية الدائرية بينه وبين

الواقع، أي إعادة إنتاجه أو إعادة تدويره لتلك الحركة نفسها لدى أفلاطون. ولعل ما يثير التساؤل هنا هو: لماذا اختار ابن رشد الشارح الأكبر لأرسطو أن يكتب تعليقًا على جمهورية أفلاطون وليس السياسة لأرسطو؟ ويجيبنا ابن رشد ذاته على هذا السؤال، حين يذكر أنه لم يتمكن من الحصول على كتاب أرسطو الشهير «السياسة» ولذلك لجأ إلى تلخيص كتاب أفلاطون[٢٢]. غير أن إجابة ابن رشد تلك في غاية الإشكال؛ إذ لا تخفى على ابن رشد الاختلافات الرئيسة بين الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، بما لا يسوغ وضع كتاب أحدهما محل الآخر عند الرغبة في تلخيص «الضروري في السياسة».

ولم يكن من المستغرب أن يلفت ذلك نظر ليو شتراوس عند دراسته للفلسفة السياسية لابن ميمون، «فلم يكن من قبيل المصادفة أن يختار ابن رشد، وهو من أمضى حياته في شرح أعمال أرسطو والتعليق عليها، كتاب أفلاطون عندما أراد أن يضع عملاً في الفلسفة السياسية»[٢٣]. ويؤكد شتراوس أن ابن رشد باستبعاده كتاب السياسة لأرسطو واختياره جمهورية أفلاطون، إنما كان يستظل بتقاليد السياسة الأفلاطونية التي أدخلها الفارابي إلى البيئة الإسلامية. ويزعم شتراوس أن السياسة الأفلاطونية للفارابي، يتعين أن تكون نقطة البداية لكل من يرغب في فهم الفلاسفة المسلمين واليهود كابن ميمون؛ لأن السياسة الأفلاطونية هي التي ستمكنّهم من التعامل مع الشريعة على المستوى الفلسفي[٢٤].

إن الفارابي يتخذ من جمهورية أفلاطون نموذجًا، حيث يصب فلسفته في قالب سياسي، مثلما فعل أفلاطون، ويضاف إلى ذلك إيمانه بأن فلسفة أفلاطون هي الفلسفة الحقة. الأمر الذي تطلب منه التوفيق بين

ميوله الأفلاطونية وتمسكه بأرسطو في الوقت ذاته، وكان السبيل إلى ذلك هو بيان اتحاد الحكيمين في الهدف أو الغاية(٢٥). وكان ذلك التوفيق بين آراء الحكيمين هو الجسر الذي عبر عليه ابن رشد، حينما اعتبر كتاب «الجمهورية» بديلاً لكتاب «السياسة»؛ لاتحادهما في الغاية، رغم اختلافهما المنهجي، الذي يدركه ابن رشد تمامًا.

ويدور الإطار الذي قدمه الفارابي لفلسفة أفلاطون حول سؤال الأخير عن الكمال الإنساني أو السعادة، التي حتمًا ترتبط بعلم معين وطريقة معينة للحياة، أما ذلك العلم فهو الفلسفة، وأما تلك الطريقة للحياة فهي الفن الملكي أو السياسة. ومن هنا، يأتي التماهي بين الفيلسوف والملك أو الفلسفة والسياسة. وهكذا، يرفض أفلاطون النزول إلى مستوى الدهماء وكذلك الانسحاب من الحياة السياسية، ويسعى إلى إعادة تأسيس الوجود السياسي من خلال تصور تلك المدينة الكاملة، التي تختلف عن المدن القائمة في عصره(٢٦). ويخلص شتراوس من تفكيكه لتصور الفارابي لفلسفة أفلاطون إلى أن الفارابي يقبل الرأي السائد المتعلق بأن الفلسفة غير كافية لتحقيق السعادة لجميع الناس؛ ولذلك فهي في حاجة إلى ما يكملها ويعينها على تحقيق السعادة. لكن الفارابي -بحسب شتراوس- يؤكد أن ما يكمل الفلسفة ليس الدين أو الوحي ولكنها السياسة، أي أن الفارابي عن قصد أحلَّ السياسة محل الدين، وبذلك أرسى أساس التحالف العلماني بين الفلاسفة والحكام المستنيرين(٢٧).

إذا سلّمنا جدلاً بصحة التصور الذي يقدمه شتراوس عن رؤية الفارابي لفلسفة أفلاطون، فإننا مع ذلك لا نستطيع أن نتخذه قالبًا أو إطارًا لتناول قراءة ابن رشد لجمهورية أفلاطون دون تمحيص. فمن

الواضح أن شخص النبي ﷺ سيحتل لدى الفلاسفة المسلمين مكان الحاكم -الفيلسوف لدى أفلاطون، إذ إن النبي «صلى الله عليه وسلم» قد أسس المدينة الكاملة وهو من الأساس يجمع الخصائص الجوهرية للفيلسوف وكذلك للحاكم المشرّع، أيضًا ستجسَّد الشريعة باعتبارها إطارًا قانونيًا مثاليًا يهدي إلى الكمال الإنساني؛ نظام الحكم الأمثل أو الجمهورية ذاتها لدى أفلاطون. من أجل هذا كان تفضيل الفلاسفة المسلمين وكذلك اليهود للفلسفة الأفلاطونية على الأرسطية لأنها تقدم إطارًا تحليليًا يمكنه الإحاطة بظاهرتي النبوة والشريعة، الموجودتين في المجتمعات الإسلامية، على أساس علمي. لكن هناك فارقًا بين اتخاذ السياسة الأفلاطونية إطارًا لتناول الشريعة والنبوة لدى الفلاسفة المسلمين وبين القول باستبدال السياسة بالدين كمكمّل للفلسفة في الحصول على السعادة، مع ما يستتبعه ذلك من تحالف بين الفيلسوف والحاكم خارج إطار الشريعة. فهل يصدق ذلك على ابن رشد؟ وتتطلب الإجابة عن هذا السؤال دراسة كتاب ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» الذي يتضمن تنظيرًا سياسيًا لما يحويه من نمط أمثل للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يقوم على المعايير الحاكمة لقواعد الشريعة، ومعرفة علاقة هذا العمل بنظام الحكم الأمثل الذي يطرحه ابن رشد في مختصره لجمهورية أفلاطون. ومع أن عقد تلك المقارنة لا يخرج بحال عن نطاق هذه الدراسة، إلا أن الباحث بسبب قيود الجهد والمساحة سيجعل هذه الورقة مقتصرة على التفلسف السياسي لابن رشد في مختصر كتاب أفلاطون، وسيؤجل تناول «بداية المجتهد» إلى دراسة أخرى في المستقبل، بإذن الله.

للإجابة عن السؤال السابق عن مدى مصداقية تطبيق النموذج الأفلاطوني للفارابي -بحسب تصور شتراوس- على ابن رشد، نحتاج إلى فك شفرة مشروع ابن رشد الذي يطرحه بين سطور تعليقاته على الجمهورية. ومن نافلة القول أن ابن رشد كان يستبدل قناعًا بقناع في هذا المختصر، ففي حين استخدم أفلاطون قناع سقراط وأسلوب الحوار بين شخصيات متعددة حتى لا يخاطب الناس جميعًا بطريقة واحدة -الأمر الذي يتفق مع منهج سقراط الجدلي- يستخدم ابن رشد قناع الشارح أو المعلّق أو المفسِّر ليُسقط عن نفسه المسؤولية الفكرية والسياسية إزاء الطرح الذي يقدمه، من خلال التنازل عن سلطة المؤلف والتخفي وراء قناع الشارح أو المعلّق، وبذلك ينظر إلى العمل الذي يقدمه ليس على أساس أنه فكر أصيل، وإنما على أنه مجرد ظل تابع لا يتحمل صاحبه أدنى مسئولية. ومما يبرهن على ذلك أن ابن رشد رغم تلك الاحتياطات لم يسلم من نقمة السلطة الحاكمة التي نفته قبيل وفاته، كما ضاع النص العربي للكتاب، وما بين أيدينا ليس إلا الترجمة إلى العربية من العبرية التي احتفظت بالنص الرشدي -رغم تشوهه بسبب عدم فهم المترجمين لبعض مفرداته وتصرفهم فيه. وهكذا، فما اتُّخذ من إجراءات للتخلص من المؤلف والنص معًا يثبت لا محالة وجود جو من الاضطهاد كان هو ما دفع ابن رشد ابتداءً لاستخدام إستراتيجية القناع في هذا التعليق.

وأول طرف الخيط الناظم للمشروع الرشدي في هذا المختصر يمكن جذبه من الصفحات الخالية في أول النص، فلم يستهل ابن رشد نصه بإهداء أو دعاء أو ديباجة على نمط النصوص الكلاسيكية. إذ يؤكد الدكتور عز الدين علام أن تلك النصوص لها «مقدمة تكتسب أهمية

مركزية لاحتوائها على معلومات تساعد كثيراً في فهم طبيعة الكتاب ودواعي تأليفه وتحديد موضوعه»[٢٨]. وهكذا، يؤكد خلو الكتاب من المقدمة حرص ابن رشد على عدم ذكر المعلومات المتعلقة بطبيعة الكتاب ودواعي تأليفه، وإن كان قد بدأ بتحديد موضوعه، وهو أمر منطقي وإلا افتقد النص لسبب وجوده. ويشير العلام أيضًا إلى الإهداء، حيث توجد في معظم تلك النصوص «عبارات ثناء وولاء يهدي المؤلف من خلالها كتابه إلى رجل السلطة»، وقد يكون الإهداء صريحًا وواضحًا أو ضمنيًا يُستفاد من صيغة المقدمة[٢٩]، ولكن يخلو النص الرشدي من عبارات الثناء والولاء في مستهله، ونظرًا لخلوه من المقدمة لا يستفاد منه إهداء، صريح كان أو ضمني. ومن الممكن تفسير خلو النص من التقديم والإهداء بأنه دراسة أكاديمية في علم السياسة كُتبت لجمهور المتخصصين في هذا الفرع، وليست لها امتدادات خارج ذلك النطاق، أي أن المشروع الرشدي علمي بحت. لكن عبارتين أوردهما ابن رشد على غير المألوف في الخاتمة تشيران إلى عكس ذلك تمامًا. فالعبارة الأولى (وأنتم لم تكونوا سببًا في إلهامنا واكتسابنا لما هو جميل وحسب، بل كذلك في جميع ما حُزناه من الخيرات الإنسانية التي ألهمنا الله تعالى إليها بفضلكم، أدام الله عزَّكم)[٣٠] تمثل إهداءً وثناءً وتؤكد وجود مخاطَب محدد لهذا النص. ثم تدفع العبارة الثانية (أعانكم الله على ما أنتم بصدده وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله)[٣١] إلى الاعتقاد بأن هذا النص يرتبط بعمل ما -يتعلق بطبيعة موضوع النص أي السياسة- سيُقدم عليه من يتوجّه له النص بالمديح والولاء. وسيقدم ابن رشد، من جانبه العون، بكتابة هذا النص عن السياسة، إلى العمل الذي يوقن أنه سيواجَه بالعرقلة والتثبيط. لكن ابن رشد سيتخفى على امتداد النص وراء قناع

الشارح/ المعلّق على مؤلف آخر تقع عليه مسئولية النص الأصلي والشرح الملحق به (أي النص المختصر). ويؤكد هذا الاستخفاء للمؤلف والنص معًا إيراد ابن رشد للعبارتين السابقتين ليس في مستهل النص ولكن في خاتمته.

وإذا انتقلنا من خاتمة الكتاب إلى بدايته سنجد الطرف الآخر للخيط الناظم للمشروع الرشدي. وإذا كان الطرف الأول للخيط الناظم الذي يجده القارئ في الفراغ الوارد في مستهل النص والذي يحيل لخاتمته؛ طبيعة سياسية، فإن الطرف الآخر الذي يعرض نفسه بمنتهى الوضوح والتفصيل في بداية النص ذو طبيعة علمية. ويقع بين الطرفين السياسي والعلمي ذلك النص الرشدي ذاته الذي ينتظم حول الخيط الناظم بين الطرفين أو لعله يحاول التغطية عليه رغم ادعائه رفع القناع، لكن ليس من على وجه ابن رشد وإنما من على وجه أفلاطون. ذلك، أن أفلاطون في كتابه الذي يعلق عليه ابن رشد يستخدم هو الآخر قناعًا بل أقنعة متعددة، فهو يتبع أسلوب أستاذه سقراط القائم على السخرية والتهكم، الذي يعني أن يتحدث مع كل أحد على قدر فهمه، فلا يخاطب كل الناس بطريقة واحدة. وتطبيق ذلك المنهج السقراطي من قِبل أفلاطون كان من خلال صياغة فلسفته أو أبحاثه الفلسفية ليس في صورة نصوص مباشرة تتحدث مع القارئ بصوت واحد هو صوت المؤلف كأرسطو مثلا، وإنما في صورة المحاورات حيث تتعدد الشخصيات أو الأقنعة التي يخفي أفلاطون وراءها وجهه أو صوته. ورغم أن شخصية سقراط هي الشخصية المحورية في معظم محاورات أفلاطون، لكن هذا لا يعني أنه يلقي بكلماته على لسانها، وبسبب هذا الطابع الحواري-الجدلي للنص الأفلاطوني لا يسهل الولوج إليه ويفهم كل قارئ منه ما يشاء، بما يجعل

المؤلف فيه يأوي إلى ركن حصين يصعب معرفة مكانه أو حتى الوصول إليه. ومن هنا، نستطيع فهم أول خطوة سيقوم بها ابن رشد في قراءته لكتاب أفلاطون وهي (أن نجرد الأقاويل العلمية. . . . ونحذف الآراء والأقوال الجدلية)[٣٢]، أي أن ابن رشد أراد ببساطة فك الارتباط بين الشكل والمضمون في فلسفة أفلاطون، أو لو أردنا الاستعانة بمثال حديث فهو كما فعل «ألتوسير» مع أعمال ماركس حين قام بالفصل بين جانبيها الأيديولوجي والعلمي. ويفسر هذا أن الجانب العلمي؛ أي التقاليد الكلاسيكية لعلم السياسة هو الذي سيؤسس للجانب السياسي لمشروعه والمرتبط أوثق الارتباط بجانبه الأول.

ولأن أفلاطون كتب كتبًا أخرى في علم السياسة غير الكتاب الذي يعلّق عليه ابن رشد، فلن يكتفي ابن رشد بمجرد الإحاطة بالشكل الحواري لاستخراج المحتوى العلمي عند أفلاطون، بل سيُقدم على خطوة أخرى هي (بيان الترتيب في تعليم أفلاطون هذا العلم)[٣٣]. أي أن ابن رشد سيقوم بإعادة هيكلة للمحتوى العلمي بعد أن استخلصه من تحت القشرة الحوارية التي تقنّعه. ويعني ذلك أن ابن رشد لم يكن يقدم شرحًا أو قراءةً لكتاب أفلاطون، لكنه وبحق كان يقوم بإعادة كتابته ليُخرج لنا نصًا جديدًا وإن نُسب لأفلاطون، وكذلك يتحمل مسئولية المؤلف بعد أن مارس سلطته، حتى وإن أنكر ذلك. ولعل السؤال الذي يدور في الذهن بمجرد قراءة السطور الأولى في بداية النص الرشدي التي تكشف عن لبّ مشروعه العلمي هو: ما المعيار الذي سيستخدمه ابن رشد ليفصل ما بين الشكل والمضمون من اتصال في كتاب أفلاطون؟ وعلى أي أساس سيقوم بترتيب المحتوى العلمي المستصفى من الكتاب

ذاته؟ وسيجيب ابن رشد نفسه عن ذلك السؤال، فالمعيار المستخدم هو تقسيم العلوم الشهير لأرسطو، الذي لا شك أن الشارح الأكبر كان على أتم دراية به، ومن خلال استخدامه لهذا التقسيم سيقوم بتسكين النص الأفلاطوني فيه ويُنزله منزله الصحيح قبل أن يشرع في تقليب صفحاته وإعادة ترتيب محتواها.

ومن الأهمية بمكان، للإجابة على السؤال المركزي لهذه الدراسة عبر وساطة النص الرشدى، استخلاص هذا التقسيم الأرسطي الذي يؤسس للتقاليد الكلاسيكية لعلم السياسة والبناء عليه لمواجهة اختزالية السلوكية الخانقة. يقسم أرسطو العلم أو الفلسفة إلى قسمين: علوم نظرية وعلوم عملية، ويطلق على الأخيرة أيضًا الفلسفة السياسية أو علم السياسة. وتضم العلوم النظرية الرياضيات والفيزياء والإلهيات. ويضع ابن رشد ثلاثة معايير للتفرقة بين العلوم النظرية والعملية، هي: الموضوع والمبادئ والغاية. أما بالنسبة للعلوم النظرية، فموضوعاتها هي الأشياء الطبيعية والأمور الإلهية، ومبادئ الطبيعة والله، وغايتها المعرفة لذاتها. أما العلوم العملية، فموضوعها الأفعال الإرادية، ومبدؤها الإرادة والاختيار، والغاية منها العمل. ومن حديث ابن رشد نعلم أمرين: الأول، أن الفصل بين العلم النظري والعملي ليس جامدًا بل مرنًا، فهناك علوم كالطب فيها أجزاء أقرب للعلم النظري وأخرى أقرب للعلم العملي[٣٤]، والثاني، أن ابن رشد يرسي الفلسفة السياسية أو علم السياسة على قاعدة العلوم الطبيعية ويتخذ نموذجًا لها من علم الطب لا الفيزياء أو الهندسة أو الرياضيات. وعلى غرار علم الطب، ينقسم العلم العملي أو المدني أو الفلسفة السياسية إلى قسمين، أولهما يتناول التركيب

الإنساني من الملكات والأفعال الإرادية والعادات بصورة إجمالية. أما القسم الثاني، فيتناول كيفية ترسيخ الملكات في النفس حتى يكون الفعل الصادر على أكمل وجه[٣٥]. ويضيف ابن ميمون إلى هذا التقسيم حيث يقوم بتفريع القسم الثاني لعلم السياسة إلى قسم عن إدارة المنزل وآخر عن حكم المدينة وثالث عن حكم الأمم[٣٦]. وبناءً على هذا التقسيم، يقوم ابن رشد بتسكين الأعمال الشهيرة لأفلاطون وأرسطو فيه. فينتمي للقسم الأول من العلم كتاب «الأخلاق النيقوماخية لأرسطو»، ولذلك يسمّي هذا القسم بالأخلاق. أما القسم الثاني، الذي فرّعه ابن ميمون إلى ثلاثة أقسام فيدخل فيه كتاب «السياسة» لأرسطو وكتاب «الجمهورية» لأفلاطون الذي سيقوم ابن رشد بالتعليق عليه[٣٧]. وهكذا، بمقدورنا أن نفهم بناءً على هذا التقسيم للمجالات المعرفية وتسكين كلاسيكيات الفلسفة السياسية فيه، كيف يمكن منطقيًا وعلميًا لابن رشد استبدال «السياسة» لأرسطو بـ«الجمهورية» لأفلاطون.

إن هذا التقسيم للعلوم بوجه عام ولعلم السياسة بوجه خاص، الذي ابن رشد في محاولته لإعادة تأسيس علم السياسة الكلاسيكي في عصره، بما يتناسب مع اللحظة التاريخية، التي كان يعايشها، يبين لنا الضربة القاصمة التي أنزلها مكيافيللي بهذا العلم عندما فصله عن قاعدته المعرفية في الفلسفة النظرية، وقسّمه إلى قسمين لا علاقة بينهما، الأخلاق والسياسة. وقد جعل هذا تاج العلوم في مهب الرياح دون قرار تتنازعه تيارات وتوجهات شتى، وتخرج عليه بدلاً من أن تضيف إليه فروعًا جديدة. انظر كيف استدعت الحاجة ابن ميمون لأن يفرّع من القسم العملي لعلم السياسة أو علم السياسة بالمعنى الضيق أقسامًا جديدة

مضافة للأصل، وما يحدث اليوم من ظهور تخصصات جديدة دقيقة تدرس الظاهرة السياسية على مستويات مختلفة وباقترابات متعددة دون أن يكون هناك رابط بين بعضها البعض ولا حتى بين أي منها والقاعدة المعرفية لعلم السياسة، التي تحولت على يد «السلوكية» إلى حقل معرفي أبتر خادم لرجل الدولة كيفما كان، بدلاً من أن يكون علم السياسة هو علم طب الجسد السياسي، كما كان في زمن ابن رشد.

يرتبط إحياء التقاليد الأفلاطونية-الأرسطية لعلم السياسة، من أجل تأسيسه أو إعادة تأسيسه في عصر ابن رشد، بتوطين أو أقلمة تلك التقاليد العلمية في التربة الأندلسية. وهذا جانب في غاية الأهمية من المشروع العلمي لابن رشد؛ لأن ذلك التوطين هو الذي سيسمح لتلك التقاليد المستوردة بالتجذر في التربة المحلية، وبأن تؤتي أكلها التي ستسد الحاجات العملية للبيئة الناقلة. وإن عدم التنبه لمسألة التوطين تلك بالنسبة للتقاليد العلمية في زمننا هذا جعلها عقيمة لا تثمر، وجعل مجتمعاتنا عيالاً على الإنتاج الفكري الخارجي ومستوردة فقط للمنتجات الثقافية والمادية على حد سواء. ويمكننا القول إن عملية التوطين أو الأقلمة للتقاليد الأفلاطونية- الأرسطية الكلاسيكية لعلم السياسة، قد اتخذت عند ابن رشد مظهرين؛ أنثروبولوجي وشرعي. أما التوطين الأنثروبولوجي، فقد جاء في الشرح الذي نحن بصدده، عندما استدرك على المركزية الإثنية لأفلاطون، التي جعلت الأخير يعتقد أن جنسًا واحدًا من البشر، مُعد للكمالات الإنسانية وخصوصًا قبول الحكمة. ويأتي استدراك ابن رشد على ذلك من ناحيتين، أولهما بقوله إنه مع التسليم باستعداد اليونان للحكمة، فإن ذلك لا يقود إلى إنكار وجود أمثال هؤلاء في الأندلس

والشام والعراق ومصر، حتى وإن كان وجود الحكماء في اليونان أكثر. وثانيهما بقوله إن المشاهدة تدل على أن أصناف الأمم المختلفة مُعَدّة لأن تحصل فيها هذه الفضائل، حتى لو تفاوتت الأمم في استعداداتها لفضائل بعينها دون غيرها(٣٨). لكن المظهر الشرعي لعملية التوطين ذاتها لم يأت في هذا الشرح، وإنما في كتاب ابن رشد الشهير «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال». وكما يتضح من عنوان الكتاب، كانت مهمة ابن رشد الفقيه الأصولي أن يعرض فعل التفلسف -وليس مذهبًا أو رأيًا فلسفيًا بعينه- على المصادر الشرعية المختلفة، حتى يخرج بحكم معين على التفلسف كفعل عملي شرعي من أعمال المكلفين. ولا شك أن ابن رشد اعتقد أن هذين الجانبين أو المظهرين لعملية التوطين أو الأقلمة يكفيان حتى تضرب التقاليد الكلاسيكية بجذورها في التربة العربية-الإسلامية وتؤتي بثمارها. ولكننا لا نملك سوى أن نردد مع ابن عربي عندما وقف يشاهد جنازة ابن رشد:

هذا الإمام وهذه أعماله

يا ليت شعري هل أتت أعماله؟

- أركان قراءة القراءة:

قبل تناول أركان قراءة القراءة، هناك إشكالية لابد من الخوض فيها، لاعتماد حلّها على، ليس فقط فهم طبيعة المشروع العلمي-السياسي الذي يطرحه ابن رشد، وإنما أهم من ذلك الاهتمام النظري أي تعيين حدود الاستفادة العملية (السياسية) من هذا المشروع في اللحظة الثورية التي مازلنا نعايشها.

ففي تقديم الفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري للترجمة العربية - عن الأصل العبري- لنص ابن رشد، يعلن عن انفصال الأخير عما أسماه الجابري «يأس أفلاطون من إقامة المدينة الفاضلة على أرض الواقع»، وتأكيد ابن رشد أن إقامة تلك المدينة ممكن ليس على أساس «الرغبة والتخمين»، وإنما اعتماداً على «معطيات العلم»(٣٩). لكن ما يسميه الجابري «يأس أفلاطون من إقامة المدينة الفاضلة على أرض الواقع» هو نفسه ما يصفه ليو شتراوس بالطوباوية التقليدية التي ميزت عصر أفلاطون، حيث إن المثال هو مجرد أمنية أو أمل يواجه هاوية لا يمكن تخطيها، مما يجعل تحقق المثال في الواقع مجرد صدفة تعتمد على ظروف مواتية، قد تأتي أو لا تأتي. ولم تكن وظيفة المثال سوى تقديم إشارة أو نصيحة بصدد الاتجاه الذي يتعين أن تأخذه الجهود الرامية من أجل تحسين الواقع القائم؛ «ولم يكونوا يؤمنون بجدية أن النظام الأمثل للمجتمع سيغدو واقعاً»(٤٠). ويدور السؤال هنا حول ما إذا كانت قراءة ابن رشد تدور في فلك الطوباوية التقليدية لأفلاطون وبالتالي فهي مجرد محاولة لفيلسوف قرطبة، لاستغلال الظرف التاريخي، لتقديم نصيحة علمية استناداً إلى خبرته بفلسفة حكماء اليونان. أم أن ابن رشد خرج مثلما يذهب الجابري على اليوتوبية التقليدية لأفلاطون، وبالتالي يصير المثال عنده ممكناً وجزءاً من حركة التاريخ، وبالتالي فقراءته لنص أفلاطون هي محاولة لتقديم برنامج سياسي في الهندسة الاجتماعية. وأهمية حل هذا الإشكال كما أسلفنا تتعلق بإمكانية ومقدار الاستفادة من النص الرشدي، في اللحظة التاريخية الراهنة التي نعيشها، في الإجابة عن السؤال المتعلق بدور الفلسفة في الثورة، هنا والآن.

إن السؤال المتعلق بتسكين نص ابن رشد داخل أو خارج تلك «الطوباوية التقليدية»، على حد تعبير ليو شتراوس، سيكون كاشفًا وموجهًا في عملية «قراءة القراءة». واستنادًا إلى تعريف شتراوس للفلسفة السياسية، الذي سبق إيراده في بداية هذه الدراسة، ذكرنا أن أفلاطون في نصه الأصلي كان يقوم بحركتين دائرتين، إحداهما من الذات إلى الذات -حسبما يشير مصطلح «التأمل الانعكاسي»- والأخرى من الذات إلى الواقع. وذكرنا أن ابن رشد أعاد إنتاج نص أفلاطون في شرحه له، من خلال تدويره لتلك الحركة الدائرية عند أفلاطون. وبالتالي سنحاول الإجابة عن السؤال السابق من خلال تتبع إعادة تدوير ابن رشد للحركة من الواقع إلى المثال إلى الواقع مرة أخرى عند أفلاطون، وبذلك تتحدد الأركان التالية لقراءة القراءة.

**١- التأمل الانعكاسي أو قياس المسافة بين الواقع والمثال:**

إن أول جزء في الحركة الدائرية بين الواقع والمثال والواقع هو قياس المسافة بين الواقع والمثال أو التسامي على الواقع وتجاوزه للأعلى، وهذه الحركة الفكرية للأعلى يرفعها ما أسماه شتراوس بالتأمل الانعكاسي. وأول خطوة في التسامي على الواقع هي إعادة تعريف الواقع ذاته أو إعادة تعريف أساس الاجتماع الإنساني، فالإنسان يحتاج إلى التعاون مع بني جنسه بسبب الضروريات الحيوانية أي «جميع ما يحتاج إليه الإنسان من قبل القوة الشهوانية»(٤١). ويستخدم ابن رشد التقسيم الشائع في علم أصول الفقه (الضروري والحاجي والتحسيني) ليصنف تلك الاحتياجات الإنسانية التي تُردُّ إلى النفس الشهوانية أو البهيمية. لكن الإنسان لا يحتاج إلى التعاون أو الاجتماع مع بني جنسه من أجل

الضرورات الحيوانية، وإنما من أجل الكمالات الإنسانية. فلا توجد الفضائل مجتمعة في شخص واحد، وإنما توجد تلك الفضائل متفرقة بين الناس. ليس هذا فحسب، بل لا يكتسب إنسان الفضيلة الخاصة به دون معاونة غيره له في ذلك(٤٢). وبالتالي، فأساس الاجتماع الإنساني ليس مجرد التعاون لتحقيق الضرورات، بل والكمالات الإنسانية أيضًا. ويضاف إلى ذلك أن أعضاء الجماعة الذين تتكامل الكمالات فيما بينهم يتعاونون من أجل بلوغ أقصى الكمالات، وذلك من خلال اتباع الأقل كمالاً للأكثر كمالاً(٤٣). وهكذا، لم يتغير فقط أساس الاجتماع الإنساني، وإنما أعيد تأسيس السلطة في المجتمع وفق غاية أخلاقية، ألا وهي تحقيق أقصى الكمالات. وهكذا أعيد تعريف الواقع الإنساني بما يجعله منفتحًا على المثال.

أما الخطوة الثانية في التسامي على الواقع، وهى خطوة تتأسس على الخطوة السابقة، فهي إقامة جسر واقعي ومنطقي بين الواقع والمثال، ويأتي ذلك عن طريق المشابهة بين النفس والمدينة. فهناك تناظر بين القوى العاقلة والغضبية والشهوانية للنفس من ناحية، والطبقات الثلاث في المدينة، الحكّام-الفلاسفة، الحرّاس، الصنّاع والزرّاع. ولهذا يوجد تناسب في الفضائل بين طبقات المدينة وقوى النفس، «فالحال في المدينة كالحال في النفس»(٤٤). وهكذا، يصل أفلاطون ومعه ابن رشد قسمي علم السياسة أي الأخلاق والسياسة، وعلى أساس ذلك الرابط الأخلاقي-السياسي تكون هناك علاقة تأثير متبادل بين النفس والمدينة، بحيث تؤدي إعادة ترتيب عناصر إحداهما إلى إعادة ترتيب عناصر الأخرى.

### ٢- المثال أو المعايير المستنبطة في المثال:

يهدف التأمل الانعكاسي في الواقع السياسي إلى الوصول إلى مجموعة من المعايير تؤلف المثال، الذي تجد فيه مشكلات الواقع حلاً لها، ومن ثم يعتبر ذروة التأمل الانعكاسي هو الوصول إلى المثال- أي نظام الحكم الأمثل. ويمكننا أن نحصر أركان المثال أو جوانب نظام الحكم الأمثل في ثلاثة مجالات هي: الأسرة والملكية والمدينة، وتلك هي ركائز جمهورية أفلاطون أو الضروري في السياسة عنده.

#### أ- الأسرة (شيوع النساء والولدان):

يوضح ابن رشد في شرحه الأساس الذي سيبني عليه تصور النظام الأمثل في جانبه الاجتماعي، ألا وهو عدم وجود اختلاف في النوع بين النساء والرجال؛ لاشتراكهما في الطبع الإنساني، مما يؤهل النساء لأن يقمن بوظائف الرجال نفسها في الحكم والفلسفة والحرب. ويذهب إلى أن المشاهدة تدل على تمكن النساء في بعض الوظائف أكثر من الرجال كصناعة النسيج والخياطة، وعلى اشتراكهن في الحرب مع الرجال كحال سكان البراري وأهل السواحل. واستناداً لذلك؛ لا يمتنع أن يكون من بينهن فيلسوفات أو صاحبات رياسة، وما كان استبعاد الشرع الإسلامي لهن من الإمامة الكبرى، إلا لاعتقاد ندرة هذا الصنف من النساء. ويرجع الوضعية الاجتماعية المتدنية للنساء في الأندلس، لا إلى أسباب جوهرية تتعلق بطبيعة المرأة، وإنما إلى عوامل سوسيولوجية تتعلق بغياب التعليم المناسب لهن وقسرهن على أدوار اجتماعية منزلية متصلة بالإنجاب والتربية، مما أدى إلى زوال الاستعدادات الطبيعية عندهن وجعلهن عبئًا اقتصاديًا على المجتمع بأكمله، رغم كثرتهن العددية(٤٥).

وبخلاف هذا الإيضاح لأساس النظام الاجتماعي الأمثل، ليس هناك تعليق مباشر من قبل ابن رشد على ما يورده من تفضيل أفلاطون لشيوعية النساء والولدان، باستثناء بعض الإشارات التي تحيل إلى العلم والشرع. وهذه الفراغات الواضحة في النص الرشدي -فقد كان بإمكانه حذف ما أورده أفلاطون بالكامل مثلما فعل في آخر الشرح حينما أوضح موقفه من المقالة الأولى لأفلاطون التي نعتها بأنها مليئة بالأقاويل الجدلية وكذلك المقالة العاشرة، التي رأى أنها تعتبر ضلالا[٤٦]- تتناسب مع ما يراه بعض الباحثين من ريادته في طرح مشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الاجتماعي ومن جرأة طرحه للمساواة بين الرجل والمرأة[٤٧].

وإذا كان الأساس هو عدم وجود اختلافات في الطابع الإنساني بين النساء والرجال، من الناحية الأنطولوجية، وبالتالي فإن هذه الاختلافات القائمة بين الجنسين ليست بيولوجية وراثية، وإنما سوسيولوجية، فلابد أن يكون التنظيم الاجتماعي الأمثل على هيئة تصفي تلك الاختلافات المصطنعة وتحقق المساواة الأصلية بين الرجل والمرأة. ولمّا كانت الاختلافات السوسيولوجية المصطنعة قد تولّدت بمؤسسة الأسرة، فستتم إعادة هيكلة هذه المؤسسة من ناحية ترتيباتها وأعضائها ومراسمها ونطاقها، بحسب ما بيّنه أفلاطون. فمن ناحية السن، لا يُترك الأمر لمن يريد التزوج أن يفعل ذلك متى شاء، ولكن سيقتصر ذلك على سن النضج أي من العشرين إلى الثلاثين عند النساء، ومن الثلاثين إلى الخامسة والخمسين عند الرجال، كما قال أفلاطون. أما من ناحية الكيفية، فلا يوجد نساء مخصوصات يعشن مع رجالهن، كما هو الحال في الأندلس، وإنما هناك شيوع في النساء، بمعنى إقامة النساء مع جميع

الرجال دون أن يجوز لهم التزاوج بينهم. وعندما تدعو الحاجة إلى الإنجاب، تقام قرعة المداهنة(٤٨) حيث يحتال الحاكمون في هذه القرعة، ففي حين يظن الرجال والنساء المقترعون على بعضهم البعض، أن المسألة تقوم على الصدفة، وأن النساء مشاعات للاختيار، يختار الحاكمون في المدينة لكلٍ شبيهه «طلبًا للحفاظ على أسمى خصالهم في نسلهم»(٤٩). ومن حيث العضوية، فلا تُمكّن الأمهات من معرفة أطفالهن بعد الولادة، وإنما يُدفع بهؤلاء الأطفال إلى مختلف النساء من أمهات ومرضعات ومربيات، وبالتالي يصبح من وُلدوا مشاعًا بين الجميع. ويعتقد الجميع أن من وُلدوا أبناءُهم، ويرى المواليد جميع الآباء آباءهم. ومن حيث النطاق، تصبح المدينة كلها أسرة واحدة كبيرة، وتقوم التراتبية الاجتماعية على فكرة الجيل، «فمنزلة البنوة معروفة ومنزلة الأبوة كذلك معروفة وكذا منزلة الأجداد». ويكون الزواج محصورًا بالفئة العمرية الواحدة، أي بين الإخوة والأخوات، ولكنه يُحرّم بين الأعمار المختلفة، أي بين الآباء والبنات، وبين الأبناء والأمهات، حتى لا يختلط حب البنوة بحب الشهوات فتفسد المدينة بالضرورة(٥٠).

لم يحرص ابن رشد فقط على أن يورد أدق التفاصيل للمثال الأفلاطوني للحياة الاجتماعية، الذي أسماه «شيوع النسوة والولدان»، وإنما حرص أيضًا على أن يورد برهان أفلاطون على وجوب هذا الشيوع. وكان أفلاطون قد أسّس برهانه على وجوب ذلك النظام من جانبين: الإمكانية والجدوى، وبدأ بالجدوى أو الفائدة التي تعود على المدينة من هذا التنظيم لحياتها الاجتماعية، وبدلاً من أن يتحدث بعد ذلك عن الإمكانية، اعتبر أن إثباته لجدوى «شيوع النسوة والولدان» -بعبارة

ابن رشد- دليل على إمكانية حدوث ذلك الشيوع، وبالتالي تمت البرهنة على وجوبه. ويكفينا هنا أن نتأمل كيفية تعليق ابن رشد على جانب الجدوى، وسنرجئ إلى حين كيفية ملء ابن رشد فراغ الإمكانية في النص الأفلاطوني ذاته. فقد أكد ابن رشد أن «الشيوع» كمبدأ للتنظيم الاجتماعي يحقق الخير الأعظم في السياسة، وينأى عن الشر الأعظم. فالمدينة التي تطبق هذا المبدأ تحقق الخير الأعظم بمعنى «أن تكون أجزاؤها مع كلّها في السراء والضراء، كحال أعضاء الجسم الواحد، كما أنها تبتعد عن الشر الأعظم وهو افتراق أبناء المدينة وابتعادهم عن بعضهم البعض، بما يجعل من المدينة الواحدة مدنًا متعددة»[٥١]. ورغم أن الترابط العضوي بين أبناء المدينة الواحدة، وفكرة الجسد الواحد كتشبيه للوجود السياسي، قائمة في جمهورية أفلاطون وفي الفكر السياسي اليوناني بوجه عام، فإن استخدام ابن رشد كلمات الحديث الشريف لبيان فائدة مبدأ الشّيوع في التنظيم الاجتماعي، علامة لا تخطئها عين. ومع أن المترجم عن النص العبري، الدكتور أحمد شحلان، يذكر أن المترجمين اليهود درجوا على حذف الشواهد الشعرية والقرآنية والحديثية والاستعاضة عنها بالموروث اليهودي[٥٢]، إلا أن الكلمات الواردة -بعد عبث المترجمين- لا تختلف إطلاقًا عن الحديث النبوي الشهير: «مثَل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم: مثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»، والكلمات الواردة في النص الرشدي المترجَم عن العبرية: «لأن اشتراك أجزاء هذه المدن في مدينة واحدة، هو كاشتراك أعضاء الجسم الحي في الألم واللذة اللذين يعمّان سائر الجسم. ولذلك يتألم الجسد كله إذا تألم الإصبع الواحد منه ويسري هذا الألم في الجسد كله، فيقال إنه عليل»[٥٣]. ويختم ابن رشد

تفصيله لبرهان أفلاطون على وجوب الشيوع بعبارة صغيرة المبنى كبيرة المعنى: «وهذا كله بيِّن بنفسه لمن نظر في أحوال هذه الجماعات» وذلك إشارة إلى السمو والسعادة والبعد عن البغضاء والحسد عند الجماعات التي تطبق الشيوع في تنظيمها الاجتماعي(٥٤).

بعد كل ذلك، لنا أن نتساءل: ما الذي يعنيه ابن رشد بإيراد هذا التفصيل الدقيق للمثال الاجتماعي الأفلاطوني القائم على الشيوع، وكذلك برهنة أفلاطون عليه، بالكيفية التي عرض بها ابن رشد لذلك كله؟ أيعني ذلك أن ابن رشد يؤيد المثال الاجتماعي الأفلاطوني ويعليه على المثال الإسلامي القائم على قواعد الشرع الإسلامي، مع إدراكه للاختلافات بينهما؟ أم أن ابن رشد يؤيد المثال الاجتماعي الأفلاطوني، رغم اختلافه مع تفاصيل التنظيم الاجتماعي في الشرع الإسلامي؛ نظراً لأنه يحقق المقاصد والغايات الأساس لقواعد الشرع وإن اختلف مع حرفيتها؟ أو أن ابن رشد يرى أن المثال الأفلاطوني في تنظيم المجتمع لا يختلف مع غايات الشرع فحسب، بل لا يخرج عن إطار قواعده، وإن اختلف عن الشكل الاجتماعي القائم في الأندلس وقتذاك؟ مرة أخرى، فإن تدخله بالتعليق المقتضب في هذا الجزء من النص تحديداً، كما في قوله «وهذا أمر بيِّن لمن تمرس في هذا العلم»، يفتح الباب أمام تأويلات شتى، لا يمكن الخوض فيها دون ربط هذا النص الماثل أمامنا بنص رشدي آخر سبق ذكره، ألا وهو «نهاية المقتصد وبداية المجتهد».

**ب- المِلكية (منع الملكية وضرورة المخزن):**

إن مبدأ الشيوع الذي يحدد الشكل الأمثل للتنظيم الاجتماعي عند أفلاطون، هو ذاته الذي يحدد الشكل الأمثل للتنظيم الاقتصادي، ومن

هنا يتحدث أفلاطون عن إلغاء الملكية. ويأتي حديثه عن إلغاء الملكية -بحسب ابن رشد- على مستويين: مستوى الحفظة (الحراس) ومستوى سائر أهل المدينة من أرباب المهن والصنائع. وبعد ذلك يتحدث عما يسميه المخزن بديلاً للسوق من جهة كونه ينظم تبادل المنافع في حالة غياب أو شيوع الملكية. وبالنسبة للحفظة، تقودهم الملكية إلى الانحراف عن وظيفتهم، إذ «يخرجون من كونهم حفظة فضلاء، إلى أن يكونوا حفظة أصلا؛ لأن إباحة الملكية تجعل كل واحد منهم يجري وراء المكسب الخاص وتكديس الثروة لنفسه، وتصبح تلك غايته، وليس ما يُفترض أن يقوم به من حراسة للمدينة. وبالتالي يتعيَّن ألا يتملك الحفظة «مسكنًا أو آلة أو شيء... وعلى سائر أهل المدينة أن يوفروا لهم ما يكفيهم من المطعم والملبس»[٥٥]. وينطبق الأمر نفسه على «سائر الصنّاع والفَعَلة من أهل المدينة»، فهم ينحرفون عن وظيفتهم عند إباحة الاغتناء لأهل المدينة، ولكن ما يتحقق لهم منها من مكسب وثروة، اللذين يصبحان غاية في ذاتهما وليس للحصول على ما هو ضروري للمعاش، وبالتالي يصبح نفع أهل المدينة من هذه الصناعة أو تلك أمرًا عرضيًا، أي ليس مقصودًا بذاته. ويترتب على ذلك، أي الانحراف عن الغاية الحقيقية للصناعة، الخمول فيها أو هجرانها وكرهها، إذا استغنى الصناع عنها، وعدم القدرة على القيام بها إذا ألحَّت الحاجة، مما يدفع هؤلاء الصناع إلى ما يطلق عليه ابن رشد «قبيح الأمور»[٥٦] (كالسرقة والنصب وغير ذلك من ألوان الانحراف). وهكذا تُخرِج إباحة الملكية الجميع عن وظيفته الأصلية المتعلقة بخدمة المدينة، ليصيروا جميعًا مرتزقة، مع كل ما يعنيه الارتزاق من نهم وجشع وخسة، وكل ما ينتج عن ذلك من سلب ونهب وغصب وخيانة.

ونظراً لعدم وجود ملكية خاصة، وبالتالي عدم الحاجة إلى نقود (من ذهب أو فضة)، فلابد أن يكون هناك مخزن أو بيت تموين، يضع فيه أهل الصنائع المختلفة، من حدادين ونساجين وبنائين وفلاحين وغيرهم، ما يحتاج إليه أهل المدينة من آلات ومؤن. ومن خلال آلية المخزن تلك ستوزع المؤن والآلات على أهل المدينة بالمقادير التي يحتاج كل منهم لها[٥٧]. وهكذا يرافق إلغاء الملكية الخاصة، عدم الحاجة لنقود وبالتالي الاستعاضة عن السوق كآلية لتوزيع السلع والخدمات، من خلال جهاز إداري يقوم بالتخزين والتوزيع، وهو ما عُرف في أدبيات الاقتصاد الحديثة باقتصاد التخطيط المركزي.

ويثور التساؤل هنا حول موقف ابن رشد من شيوع الملكية كمبدأ للتنظيم الاقتصادي الأمثل، خاصةً أن صوت ابن رشد يكاد يختفي في هذا الجزء باستثناء بعض الإشارات الضمنية. فابن رشد يعطي موافقته الضمنية على هذا النظام من خلال استخدامه كمثال لنقد الواقع السياسي الأندلسي، من زاوية الاقتصاد السياسي للاستبداد. أي أنه يستخدم مبررات إلغاء الملكية في المثال الأفلاطوني للتنظيم الاقتصادي كإطار لتفسير وتقييم استبداد طبقة الحراس في المدن الأندلسية. فيذكر ابن رشد أن إباحة الملكية وما يستتبعها من سعي للمكسب الخاص وتكديس الأموال والثروات تُحدث تغيرات هائلة بالنسبة لطبقة الحراس، حيث:

أ) تسود العداوة والبغضاء فيما بينهم.

ب) يصبح أهل المدينة عندهم بمنزلة الأعداء يخافونهم ويحاربونهم.

جـ) التقاعس في محاربة الأعداء من خارج المدينة خوفًا على أملاكهم وقبولهم الجزية لتفادي الحرب، وإذا حاربوا فذلك يكون دفاعًا عن أموالهم.

يكرر ابن رشد أكثر من مرة أن ذلك النظام الاقتصادي القائم على إباحة التملّك للحراس هو سبب تآمرهم على أهل المدينة وفتكهم بهم(٥٨). الأمر الذي يعني من وجهة نظرنا تأييده إلغاء الملكية أساسًا للتنظيم الاقتصادي في المجتمع، وتبقى مع ذلك التساؤلات ذاتها التي أوردناها حول العلاقة بين المثال الأفلاطوني وقواعد الشرع الإسلامي.

**جـ- المدينة الفاضلة (polis):**

يشير مصطلح المدينة ليس إلى المدينة كمكان، وإنما كشكل للوجود السياسي ونظام للحكم فوق رقعة محددة من الأرض، ومن هذا المعنى للمدينة (polis) اشتُق مصطلح السياسة (politics) بمعنى إدارة شئون المدينة. وتجد جميع التعريفات الحديثة والمعاصرة للسياسة جذرها في ذلك الرباط بين المدينة والسياسة عند اليونان. ولما كانت دولة-المدينة هي الشكل السائد للوجود السياسي عندهم، فقد أضفوا عليها طابعًا مثاليًا رومانسيًا، بحيث صارت لمن أعقبهم معيارًا يُقاس به كفاءة وتنظيم أي شكل للوجود السياسي أو نظام الحكم فوق بقعة معينة من الأرض. إن أرسطو معلم الإسكندر الأكبر شهد أفول نجم نظام دويلات-المدن في اليونان، وظهور الإمبراطورية كشكل جديد للوجود السياسي. والأمر نفسه يمكن ملاحظته عند روسو، الذي كان شاهدًا على بزوغ نجم الدولة القومية في عصر الملكيات المطلقة، ولكن كلاهما لا يزال يُؤْثِر المدينة باعتبارها الشكل الوحيد للوجود السياسي الأمثل عنده.

وعندما يصل ابن رشد في شرحه إلى هذه النقطة تحديدًا، نستطيع القول بثقة إنه وضع يده على عملية التجريب الفكري (intellectual experimentation) التي كان يقوم بها أفلاطون طوال الوقت، والتي

أنتجت الملامح الأساسية للجمهورية أو نظام الحكم الأمثل عنده، وما غايته من كل ذلك. يقول ابن رشد إن أفلاطون ابتدأ كتابه بمحاولة تعريف العدل وإبطال الآراء السائدة في زمانه عن العدل (وهذا هو الجزء الذي حذفه ابن رشد من شرحه لأن فيه آراء جدلية لأفلاطون)، ولما كانت طبيعة العدل في المدينة «أكثر جلاءً»[٥٩] من طبيعته في النفس الواحدة، فقد وعد أفلاطون بأن يعرِّف العدل بعد «شرح الحال التي تكون عليها المدينة العادلة»[٦٠]. ويورد ابن رشد المثال الذي استخدمه أفلاطون لتبرير الترتيب السابق في تحليله، فقال: «إنه لو طُلب من إنسان أن يقرأ كتابًا خُطَّ بحروف دقيقة وهو أبعد مسافة، في حين أن هذا الكتاب بعينه يوجد في مكان آخر وقد خُطَّ بحروف أكبر وفي مكان أقرب إلى ناظري قارئه، فنحن نرى أن من الأصوب أن ننصح بالابتداء بهذا الكتاب المتسقة سطوره، فنقرؤه أولاً، فإذا فهمنا ما فيه أمكننا حينئذ أن نقرأ بيسر الكتاب دقيق الرسم»[٦١]. ولهذا يقر ابن رشد أفلاطون في أن الأخير بعد فراغه من الحديث عن طبيعة العدل في المدينة أخذ يبحث في طبيعة العدل في النفس، وستستند حقيقة العدل عند أفلاطون على التوافق بين العدل في المدينة والعدل في النفس. وإذا اختلفا فستكون هناك إعادة للنظر.

ويعنينا هنا القول إن ابن رشد لم يعلّق في هذا الموضع على التبرير العلمي للإنزلاق المفاهيمي (بلغة فوكو) الذي يمارسه أفلاطون عندما يتحرك بين المستويات التحليلية من مستوى النفس إلى مستوى المدينة ثم إلى مستوى النفس مرة أخرى، بل يورده كما هو: «إن الأشياء التي تختلف بالكم وهى من نوع واحد لا يكون الواحد منها مناقضًا للآخر»[٦٢]. ولا شك أن الكشوف العلمية الحديثة بيَّنت خطأ هذا

الزعم، عندما بيّنت أن التغير في الكم يؤدي إلى حدوث تغيُّر في الكيف، كما أوضح محقّق الكتاب، محمد عابد الجابري، في الهامش. وهو ما يهدم عملية التجريب الفكري التي يقوم بها أفلاطون من أساسها، ويرى الجابري أن ابن رشد حرص على «بناء التفكير في السياسة على العلم [أي] علم عصره بطبيعة الحال»(٦٣) ولهذا لم يعترض على تلك النقطة تحديدًا لأنها تتفق مع علم عصره.

ولنا في هذا الموضع تحديدًا رأى يختلف مع أستاذنا الدكتور الجابري؛ وهو أن ابن رشد لم يثر اعتراضًا على التبرير العلمي أو أساس التجريب الفكري لأفلاطون، ليس لأنه ينتمي لعصر لم تكن قد بلغته بعدُ الكشوف العلمية الحديثة، وبالتالي كان لا يزال يعتبر الأساس العلمي لتجربة أفلاطون الفكرية صائبًا. وإنما يزعم كاتب هذه السطور أن ابن رشد لم يثر اعتراضًا على أساس التجريب الفكري لأفلاطون؛ لعلمه أنه أكثر المواضع هشاشةً في البناء الفكري لنص أفلاطون، وأنه لو مارس أقل ضغط على هذا الموضع لانهار ذلك البناء الفكري للنص، وجذب معه لأسفل نظام الحكم الأمثل عند أفلاطون، ألا وهو الملك-الفيلسوف أو حكم الفلاسفة، الذي يتوج ذلك البناء الفكري. ولعل السؤال الذي يثور هنا هو: من أين لنا أن نعلم دلالة صمت ابن رشد المتعمّد في هذا الموضع؟ والحقيقة هي أن ابن رشد لم يكن بحاجة للكشوف العلمية الحديثة لتخبره بأن الاختلاف بين مستويات التحليل ليس كميًا وإنما نوعيًا، مما لا يسوغ ذلك الانزلاق المفاهيمي بين تلك المستويات، وبالتالي يجعل من المستحيل حدوث توافق لمفهوم معين بين أكثر من مستوى، وهو ما يصادر على تجربة أفلاطون الفكرية ابتداءً. ففي الصفحة الأولى

من كتاب «السياسة» لأرسطو، يشرح المعلم الأول موضوع علم السياسة والغاية منه والمنهج المتبع للدراسة فيه. ويؤسس أرسطو لمنهجه التحليلي، الذي يخالف ديالكتيك أفلاطون، بنقد الرأي السائد آنذاك -في إشارة واضحة لأستاذه أفلاطون- عن أن مستويات ممارسة السلطة (سلطة رب الأسرة وسلطة عمدة القرية وسلطة الأمير) تختلف فيما بينها كمًا أي من ناحية عدد من تُمارَس عليه السلطة، وبالتالي فما يصلح على أحدها يناسب الآخرين. ويرى أرسطو أن هناك اختلافًا نوعيًا بين مستويات ممارسة السلطة السالفة من حيث الأسلوب والغاية والطبيعة، ومن هنا يعتبر أن هذه المستويات المختلفة نوعيًا تؤلف كلاً واحدًا متكاملاً، لا يصلح معه سوى استخدام المنهج التحليلي الذي يردُّ هذا الكل إلى أجزائه ولا يختزلها إلى مستوى واحد، مثل ديالكتيك أفلاطون القائم على عدم وجود اختلاف نوعي بين مستويات التحليل.

وإذا سلّمنا بأن ابن رشد لم يجد كتاب «السياسة» لأرسطو حتى يقوم بتلخيصه، فإننا لا نستطيع أن نسلم بعدم معرفته بما جاء فيه، ولا حتى عدم معرفته لأبجديات التحليل الأرسطي للظاهرة السياسية. لهذا، يمكننا القول إن ابن رشد اختار كتاب أفلاطون ليقوم بتلخيصه، رغم هذا الخطأ العلمي الذي لا شك أنه يعلمه فيه؛ لأن أفلاطون ينصح بنظام الحكم الأمثل، الذي يضع الفلاسفة (أي ابن رشد) موضع الصدارة في النظام السياسي، على خلاف أرسطو، الذي يخلو كتابه عن السياسة من فكرة نظام الحكم الأمثل. وبذلك نصل إلى تناقض في قلب المشروع الرشدي، ربما يهدد بانهياره، فلقد أراد ابن رشد أن يرسي الممارسة السياسية في عصره على أساس علمي، منتهزًا الظروف السياسية التي

عاصرها في الأندلس، لكن الأساس العلمي الموجود في أعمال أرسطو لن يقود إلى الوجهة السياسية التي أرادها، أي الوصول إلى دفة الحكم وإعادة ترتيب الوجود المجتمعي على أساس الحكمة، ومن هنا التجأ إلى سياسة أفلاطون التي ترشح نظامًا أمثل للحكم يحقق مراده السياسي، رغم افتقار تلك السياسة إلى الأساس العلمي السليم (الأرسطي). وبهذا يكون ابن رشد قد هزم ذاته بنفسه وأحبط بيده محاولة إرساء السياسة على أساس علمي، بتغليبه الشق السياسي في مشروعه على الشق العلمي.

إذا كانت الخطوة الثانية في التأمل الانعكاسي أو التسامي عن الواقع هي إقامة جسر بين الواقع والمثال من خلال إقامة تناظر أو تواز بنيوي بين قوى النفس الثلاث (العاقلة والغضبية والشهوانية) وطبقات المدينة الثلاث (الحكام- الفلاسفة والحراس وأصحاب الحرف)، فإن المثال يبلغ ذروته -على أساس ذلك التناظر البنيوي- عند تطابق العدل في النفس مع العدل في المدينة. إن العدل في المدينة هو «أن يفعل كل واحد من أهلها ما هو مخصوص بفعله» ولذلك فالظلم فيها يكون «باديًا للعيان في تحوُّل الأصناف (المراتب والطبقات) بعضها إلى بعض»[٦٤]، ما يعني أن «الفئة التي توجد فيها الحكمة في المدينة (أي الفلاسفة) يجب أن تكون على رأس هذه المدينة وأن تكون المدبرة لأمورها، لذا فبالضرورة رؤساء هذه المدينة هم الفلاسفة»[٦٥]. وبالتوازي مع ذلك، فإن القوى الثلاث في النفس الإنسانية لن يتحقق فيها العدل إلا إذا كان ترتيبها كما في المدينة، بما يعني «أن يكون الجزء الناطق (العاقل) هو الحاكم في سائر القوى، وتكون سائر القوى خاضعة له»[٦٦]. وهنا، يثور التساؤل مرة

أخرى حول موقف ابن رشد من النتيجة التي خلص إليها أفلاطون؛ لأنها لا تحمل جوهر المثال الأفلاطوني فحسب، وإنما تكشف بجلاء عن التداعيات السياسية المرتبطة بذلك المثال. ورغم أن ابن رشد لا يستخدم الصيغة المعتادة (قال) و(قلت) ليوضح موقفه، فإنه يميط اللثام عن هذا الموقف عندما يكرر أكثر من مرة وبأكثر من صياغة نتيجة واحدة عن التناظر البنيوي بين النفس والمدينة، بما يجعل العدل والإنصاف والفضيلة والصحة الشيء نفسه في كليهما. وهناك عبارة يعتقد كاتب هذه السطور أنها تكشف عن عمق اعتناق ابن رشد للسياسة الأفلاطونية -على حد تعبير ليو شتراوس- «وبذلك يكون الظلم والجور في نفس الفرد هما بعينهما الظلم والجور في المدن الجاهلة (وهذا ليس بالطبع تعبير أفلاطون لوصف المدن المناقضة لمثاله).. وهذا ليس شيئًا أكثر من أن تتسلط قوة غير ملائمة... وتسود فيهما، كتسلط النفس الغضبة أو الشهوانية».

ولو أردنا تشخيص تلك القوى التي ستتسلط على المدينة بناء على التناظر البنيوي سالف الذكر، فلن تكون سوى الجند والعامة. إن ابن رشد يعلن في هذه العبارة، بما لايدع مجالاً للشك، اتفاقه السياسي مع أفلاطون. وهو ما وصل إليه الدكتور علي أومليل نفسه، من وجود اختلاف بين ابن رشد وأرسطو في مجال السياسة، فابن رشد «لم يكرر أستاذه أرسطو، بل سخّر أدواته المنطقية لخدمة موقفه السياسي»[٦٧].

### ٣- نقد الواقع أو النظر للواقع من علياء المثال:

إن الجزء الثاني في الحركة الدائرية هو معكوس التأمل الانعكاسي، فذلك الأخير قد استهدف قياس المسافة بين الواقع والمثال، أو التسامي عن الواقع وتجاوزه لأعلى. أما نقد الواقع الذي يكمل دائرة التفلسف

السياسي، فيستهدف قياس المسافة بين المثال والواقع، أو الانطلاق من المثال نحو الواقع، وإن كان لم يتضح لنا بعد مقصود الارتداد للواقع أهو تمنّي صلاح حاله الدعوة لذلك من أجل تقريبه بعض الشيء من المثال أم العمل على تغيير الواقع جذريًا بإسقاط المثال على الواقع. وفي هذه الخطوة الأولية للجزء الثاني من الحركة الدائرية (الارتداد نحو الواقع)، سننتظر في البدء إلى الواقع من ذروة المثال أو عليائه التي بلغها بحسب التحليل السابق. وفي الحقيقة، يشيع نقد الواقع في ثنايا النص الرشدي بحيث يمكن القول إن ابن رشد تعمّد نشر هذا النقد ولم يقم بتركيزه حتى لا يجهر بموقفه المعارض لكل من السلطة السياسية والمجتمع في آن واحد. ولما كان من الصعوبة بمكان تجميع عناصر النقد الرشدي المتناثرة في هذا التعليق، فستركز هذه الدراسة على ما تعتبره حجر الزاوية في نقد ابن رشد، ألا وهو النقد السياسي أو نقد نظام الحكم، مع توسيع تعريف الأخير ليغدو ليس مجرد الشكل الخارجي المتعلق بمن يحكم، وإنما تلك الترتيبات التي تتصل بإدارة شئون المجتمع - أي كيف تتم ممارسة الحكم.
وتُعدُّ العبارة التي سبق لنا اقتباسها عبارة مفتاحية في هذا السياق، فبمجرد وصول ابن رشد لذروة المثال الأفلاطوني القائم على العدل، استخدم نقيضه (أي الظلم والجور) منظورًا لنقد الواقع السياسي، الذي جمعه تحت مسمى «المدن الجاهلة» وأوضح بإيجاز ما يعنيه هذا التعبير. وابن رشد لم يخترع ذلك اختراعًا وإنما سيمتطي الجواد نفسه الذي أعده له أفلاطون من قبل (أي تصنيف أفلاطون لنظم الحكم، بناء على مدينته الفاضلة) وإن كان ابن رشد سيسوس ذلك التصنيف الأفلاطوني في دروب وعرة ومسالك متعرجة.

بناءً على ما سلف، سيأتي نقد الواقع في النص الرشدي من خلال خطوتين متزامنتين: إحداهما تركيب الأدوات النظرية لنقد الواقع من خلال إعادة تشكيل تقسيم أفلاطون لنظم الحكم؛ والأخرى استخدام تلك الأدوات النظرية المشكَّلة لنقد الواقع الأندلسي في عصره. ويستهدف هذا الجزء من «قراءة القراءة» تتبع خطوات ابن رشد في كلا المسارين. ففيما يتصل بالأدوات النظرية للنقد، يعتمد ابن رشد على تقسيم نُظم الحكم أو أنواع المدن عند أفلاطون، الذي وصل إليه الأخير بعدما فرغ من تقديم تعريف للعدل ينطبق على النفس والمدينة في آن واحد. وبعد أن يعدّد ابن رشد أنواع نظم الحكم أو الرئاسات الست عند أفلاطون (رياسة الملك ورياسة الأخيار ورياسة الكرامة ورياسة الخسة والرياسة الجماعية ورياسة وحدانية التسلط) يضيف إليها نوعين من عنده، هما: «ملك السنة» الذي لا تتوافر فيه مواصفات رياسة الملك الحق، ولكنه عليم «بالشرائع التي سنّها المشرّع الأول. . . وله قدرة على استنباط ما لم يصرح به المشرّع الأول» وتكون له القدرة على الجهاد؛[٦٨] وسياسة صاحب الشهوة «ولا يستهدف هذا النوع من الرياسة سوى بلوغ اللذة فقط»[٦٩]. وبذلك يجعل ابن رشد التقسيم السداسي لنظم الحكم عند أفلاطون ثُمانيًا حتى يتلاءم مع السياق الذي وُجد فيه. وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد ترك هذين النوعين من الرياسة فارغين، أي لم يقم بتطبيقهما على الواقع الأندلسي، الأمر الذي يثير التساؤل عن جدوى تلك الإضافة إلى التقسيم الأفلاطوني لنظم الحكم.

وهناك إضافة أخرى يقوم بها ابن رشد لأنواع نظم الحكم عند أفلاطون، قد أوردها في «تلخيص الخطابة لأرسطو»، وبيّن ذلك الدكتور

الجابري على هامش «مختصر السياسة». فابن رشد يجعل تلك الأنواع تتداخل وتتراكب مع بعضها البعض؛ لأن الأنواع التي يوردها أفلاطون بسيطة، أما على أرض الواقع فهي مركبة. ويرتكز ابن رشد على واقعه هو، في زمانه ومكانه، عندما يقدم تلك الإضافة؛ «وإنما أكثر [هذه السياسات] مركبة، كالحال في السياسة الموجودة الآن»[٧٠]. وتشير هاتان الإضافتان لابن رشد (الزيادة في العدد والتركيب لتقسيم أفلاطون لنظم الحكم) إلى أن ابن رشد لم يقصد باستخدام ذلك التقسيم تصنيف الواقع الأندلسي تحت إحدى فئاته الست أو الثمانية، بل استخدام كل فئة لمنظور يسلط الضوء على الواقع الأندلسي المركب، وهو ما يعني أن ابن رشد يستخدم المنهج التحليلي لأرسطو حتى لو كان يوظف المفاهيم الأفلاطونية المعاد تشكيلها بمعرفته وواقعه. ويفسر ما سبق فراغ نوعي الرياسة اللذين أوردهما ابن رشد، فجميع تلك الفئات الأفلاطونية-الرشدية تتكامل لتفكيك الواقع الأندلسي المركب.

أما الإضافة الرشدية الثالثة لتقسيم أفلاطون لنظم الحكم، فتتصل بالرؤية الديناميكية للواقع السياسي لدى أفلاطون. فعلى خلاف تقسيم أرسطو لنظم الحكم كتصنيف يقوم على معياريْ عدد الحاكمين وغاية الحكم، فإن تقسيم أفلاطون لنظم الحكم، وإن كان يقوم على المعيارين السابقين نفسيهما، إلا أنه ليس تصنيفًا وإنما صيرورة دائرية لنظم الحكم تنتقل من النقيض (الحاكم-الفيلسوف) إلى النقيض (الحاكم المستبد) مرورًا بأشكال الحكم الأخرى. وقد فرضت هذه الطبيعة الديناميكية للواقع السياسي عند أفلاطون على ابن رشد أن يتعمق في تلك الظاهرة كي يفسرها. فنحن هنا بصدد صيرورة سلبية أو تطور عكسي من الأفضل

إلى الأسوأ؛ لأن كل ما هو كائن يفسد بالضرورة. ويذكر ابن رشد أن «كل ما يقع بإفراط يتجاوز مقداره وينقلب إلى ضده. وهذا لا يوجد في الأمور الإرادية فقط، بل في الأمور الطبيعية أيضًا»[٧١]. ولا شك أن هذه الجملة التي تعني أن التغيرات الكمية تقود إلى تغيرات نوعية تشي بمعرفة ابن رشد بمكمن الضعف في التجريب الفكري لأفلاطون القائم على افتراض أن الاختلافات الكمية بين مستويات التحليل، التي يتحرك فيما بينها -النفس والمدينة- ليس لها أي تداعيات، ومن هنا التطابق بين مفهوم العدل على المستويين السابقين. ولكن بخلاف ذلك تفتح المقولة السابقة، التي أوردها ابن رشد في سياق تفسيره لتحول المدينة الجماعية إلى وحدانية التسلط بسبب الإفراط في طلب الحرية، الباب أمام التساؤل الخاص بما إذا كان الترتيب الأفلاطوني لنظم الحكم ضروريًا، وبالتالي ما إذا كانت هناك حتمية في الشئون الإنسانية مثل حتمية الشئون الطبيعية.

ونظرًا لأهمية تلك التساؤلات السابقة في فهم غاية ما يقدمه ابن رشد من نقد للمجتمع الأندلسي والتداعيات العملية لذلك النقد، وما يرتبط بذلك من فحوى المشروع العلمي-السياسي الرشدي، وبالتالي التساؤل الخاص بدراستنا هذه عن دور الفلسفة، يتعين علينا الاسترسال قليلاً مع تلك التساؤلات والضرب في عمق النص الرشدي الذي نحن بصدده. فقبل أن يعرض ابن رشد لأنواع السياسات عند أفلاطون عَرَضَ عرضًا موجزًا ليس لترتيبها وإنما لمنطق هذا الترتيب عند أفلاطون؛ وهو «تدرج الوسائط... بين الطرفين المتناقضين... كما هو عليه الحال في سائر المتقابلات التي بينها أكثر من وسيط واحد». ثم أورد ابن رشد المثال الطبيعي الذي استخدمه أفلاطون عن الألوان؛ «مثال ذلك اللون الأبيض

فنقيضه هو الأسود، وبين الأبيض والأسود وسائط، غير أنها متراتبة، أعني أن بعضها أقرب إلى الأبيض وبعضها أقرب إلى الأسود»[٧٢].

ويتضح من منطق التحول في المدن والمثال الذي أورده أفلاطون [ذلك المثال الذي ينتمي إلى الطبيعيات ويشير ابن رشد إلى أن أفلاطون يسحبه على الإنسانيات (السياسة)] أن التغير أو ترتيب التغير ضروري؛ لأن الانتقال من النقيض إلى النقيض لا يكون فجائيًا وإنما عبر أطوار وسيطة متراتبة على حد تعبير ابن رشد. ولكن بعد العرض التفصيلي لأنواع المدن عند أفلاطون وكيفية التحول من واحدة إلى أخرى، يعاود ابن رشد النقاش السابق نفسه، مستدركًا على أفلاطون. وهو لا ينسب الاستدراك إلى نفسه، وإنما يورد عبارة «للقائل أن يقول»، ومضمون الاستدراك هو أن تدرّج الوسائط بين الطرفين المتناقضين على النحو الذي ذكره أفلاطون إنما «يوجد في الأشياء الطبيعية، إذ الطبيعة هي التي من شأنها أن يأتي المتقابلان [فيها] عن طريق الوسائط». ولهذا؛ فهو يُخرج السياسة «هذه الأمور»[٧٣] من منطق التدّرج في الوسائط بين الطرفين المتناقضين؛ نظرًا لأن موضوع العلم العملي هو «الأفعال الإرادية التي تصدر عنا، ومبادئها الإرادة والاختيار»[٧٤]، كما ذكر في أول تعليقه على نص أفلاطون، وكما عاود التذكير بذلك مرة أخرى، عقب عرضه التفصيلي لكيفية التحول في المدن وأهلها؛ «وقد تبين هذا في الجزء الأول من هذا العلم»[٧٥]. وبناءً على ذلك، يخلص إلى أنه «لا يلزم أن يكون ما تؤول إليه المدن على ذلك الترتيب» الذي جاء به أفلاطون، ويذكّر ابن رشد بما يفيد أن هذا هو رأيه الخاص، «قلنا: إن الذي قاله أفلاطون لا شك أنه ليس ضروريًا»[٧٦]. وهكذا، يجهر ابن رشد برأيه الصريح المناقض لأفلاطون بعد أن طبَّق الإطار الأرسطي، الذي أسلفنا ذكره، على تحليل

أفلاطون. وقد كان ابن رشد واعيًا أنه بعد أن استثنى السياسة من منطق التدرج في الوسائط بين النقيضين، فعليه أن يفسر التحول في المدن بشكل يجعل ترتيب التغير غير ضروري أو حتمي، مثلما فعل أفلاطون. ولذلك فبعد أن فرغ من استدراكه على أفلاطون، تساءل «كيف أمكن لكل مدينة منها أن تتحول إلى الأخرى؟»(٧٧). لكن التفسير الذي قدمه للتغير، يصوغ منطق أفلاطون نفسه، عن التدرج في الوسائط بين النقيضين، بعبارات تكاد تماثل عبارات أفلاطون. «فإن تحول الإنسان من خلق إلى خلق إنما يكون تابعًا لتحول السنن ومرتبًا على ترتيبها. ولما كانت النواميس . . . لا تتحول من حال إلى حال فجأة. . . وإنما تتحول شيئًا فشيئًا، وإلى الأقرب فالأقرب، كان تحول الملكات والهيئات بالضرورة على ذلك الترتيب»(٧٨). لم يقم ابن رشد إذن بتقديم منطق مغاير لما قدمه أفلاطون في تفسير التغير في نظم الحكم بما لا يجعل الترتيب الذي قدمه أفلاطون ضروريًا، ولم يقم -وهو أمر منطقي- بالتوفيق بين رأى أفلاطون ورأيه القائم على تقسيم أرسطو للعلوم، لعدم إمكانية ذلك. وترك ابن رشد هذا التناقض في المنطق وما أفرزه من قلق في العبارة نتوءًا بارزًا في نصه يتحسسه كل من يمر عليه، ولا نجد من جانبنا تفسيرًا لذلك سوى أن ابن رشد غلَّب مرة أخرى الجانب السياسي على مشروعه العلمي، فهو لا يستطيع التسليم بحتمية الشئون الإنسانية؛ لأن ذلك يعني انتظار المرور بالمراحل التاريخية أو أشكال نظم الحكم التي أوردها أفلاطون، حتى يحصل على نظام الحكم الأمثل. وإنما قام -إذا استخدمنا تعبيرًا ماركسيًا- بحرق المراحل التاريخية؛ لأنه في اللحظة الحاضرة لا يملك ترف الانتظار حتى يمر مجتمعه بها، بل عليه أن يدفع نحو الحركة في اتجاه ما، لم يفصح عنه.

فيما يتصل بمحتوى نقد الواقع الأندلسي في عصر ابن رشد من خلال استخدامه للأدوات النظرية المشكّلة عند أفلاطون، فإن علينا أن نلتقط الإشارات والشذرات التي وزعها ابن رشد في المقالة الثالثة من شرحه، رغم إيراده لبعض تلك الشذرات في غير موضعها المتوقع أو ترتيبها المنطقي. ورائدنا في تقصي شعور ابن رشد باللحظة الحاضرة التي عايشها ونقده لها، هو عبارات لا تحتاج إلا إلى ضربة معول لاستخراج تصوره النقدي للواقع الأندلسي من باطنها مثل: «هذه المدن الموجودة اليوم» و«في أيامنا هذه» و«في كثير من مدننا» و«في زمننا هذا ومدننا هذه» و«في المدن الحاضرة في أيامنا هذه». وسنحاول إعادة ترتيب هذه الشذرات زمنيًا واستخراجها من أعماق التقسيمات التي أوردها ابن رشد، كي نضفي طابعًا ديناميكيًا على تصوره للواقع الأندلسي بامتداداته في الماضي البعيد والقريب. يذكر ابن رشد، في هذا السياق، أن سياسة العرب في الزمن القديم شهدت تحولاً من «السياسة الفاضلة» -وذلك قبل عهد معاوية بن أبي سفيان- إلى «السياسة الكرامية» (التي تستهدف الطبقة الحاكمة فيها الكرامة أي المجد ليس أثرًا للفضيلة وإنما هدفًا في حد ذاته)- وذلك في أيام معاوية نفسه. ويتبع ابن رشد ذلك بقوله «ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة اليوم في هذه الجزر» أي الأندلس[٧٩]، وهو ما يعني بشكل مباشر أن نظام الحكم على عهده مشابه للسياسة الكرامية، لكن إشارات أخرى تدل على أن العبارة السابقة تفيد أن وجه الشبه بين ما ذكره أفلاطون والواقع الأندلسي، ليس في الحالة التي آل إليها وإنما في التحول عن الحالة التي ابتدأ منها. ويبيّن هذا المعنى غير المباشر عندما ينتقل ابن رشد إلى الحديث عن التحول من السياسة

الكرامية إلى سياسة الخسة، فيقول: «يشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة». ثم يدلل على ذلك بمثال من الماضي القريب هو «دولة القوم المعروفين بالمرابطين»[٨٠]، التي أزاحها عبد المؤمن مؤسس الدولة الموحدية، وعاش ابن رشد في ظلها على عهد أبي يوسف الملقب بالمنصور. ويذهب ابن رشد إلى أن دولة المرابطين ابتدأت باتباع السياسة الشرعية في عصر مؤسسها، ثم حدث انتقال إلى السياسة الكرامية في عهد ابنه، ثم حدث تحول إلى سياسة الخسة في عهد حفيده. ورغم أن حديث ابن رشد ينصبُّ على التحول من سياسة الكرامة إلى سياسة الخسة، ذاكرًا مثال دولة المرابطين، فإنه يأبى إلا أن يجذب دولة الموحدين إلى هذا السياق بطريقة غير مباشرة. إذ يسوق تلك العبارة الخارجة عن السياق «ذلك أن السياسة التي ناهضته [أي حفيد مؤسس دولة المرابطين] في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية [أي دولة الموحدين]»[٨٢]. إن الارتباط الظاهري بين سياق الحديث ودولة الموحدين هو التتابع الزمني؛ لأن دولة الموحدين هي التي أسقطت دولة المرابطين، ولكن على مستوى أعمق من ذلك هناك إشارة إلى أن دولة الموحدين، التي ابتدأت بداية دولة المرابطين نفسها (أي السياسة الشرعية)، إنما سارت على الدرب نفسه وتحولت عن السياسة الفاضلة -على افتراض التماثل بين السياستين الفاضلة والشرعية- إلى سياسة الخسة والنذالة والشهوة.

لقد شق ابن رشد طريقه عبر الماضي البعيد والقريب، باستخدام المفاهيم التحليلية الأفلاطونية بعد إعادة توجيه دفتها التحليلية، إلى قلب الواقع السياسي في عصره. ففي سياق حديثه عن المدينة الجماعية، التي تسودها قيمة الحرية وتتأسس السيادة فيها على إرادة المسودين أو حسب قوانين الفطرة، يسوق حديثه عن «الاجتماعات في كثير من الممالك

الاسلامية اليوم». وهو حديث خارج عن السياق وفي غير موضعه تمامًا؛ لأن وصفه لتلك الممالك يجعلها تنتمي إلى سياسة الخسة، حيث ينقسم الناس فيها إلى صنفين: العامة والسادة، ويقوم السادة بسلب أموال العامة. ثم يضيف ابن رشد تأكيده أنه يصف عصره «كما عليه الحال في كثير من مدننا»، ثم يضيف تحول إمعان السادة في نهب أموال العامة العامة إلى سياسة التسلط مشفعًا ذلك بعبارة «كما يعرض هذا في زماننا وفي مدننا هذه». ولا يدع ابن رشد مجالاً للشك فيما يرمي إليه حينما يخلص إلى أن«الجزء الإمامي [أي الجزء الذي أقام الدولة بناء على دعوة دينية، بمعنى الطبقة الحاكمة] هو اليوم جزء التسلط بإطلاق»(٨٢). وفي سياق آخر، يستأنف ابن رشد تعريضه بالطبقة الحاكمة في دولته في عبارة شديدة التركيز، «فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة [أي وحدانية التسلط بتعبير ابن رشد] إنما كثيرًا ما يكون في تحول أجزاء الإمامية الموجودة في هذه المدن إلى طبقة غالبة تزيف مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه»(٨٣). وفي أكثر من موضع يتحدث ابن رشد عن المتسلط وبما يتعرض له المحكومون من ظلم وجور غير عاديين، حيث يقوم بنقل الحرب من الخارج تجاه الأعداء إلى الداخل حيث يصبح الرعية هم الأعداء، ويشفع ذلك بقوله «وهو شيء بيِّن في أهل زماننا هذا ليس بالقول فحسب ولكن أيضًا بالحس والمشاهدة»(٨٤). وتفيد هذه الإشارات والشذرات التي نثرها ابن رشد في موضعها وفي غير موضعها من شرحه أنه يرى الواقع السياسي الأندلسي نظامًا مركبًا للحكم فهو يحتفظ بالدعوة الدينية كشكل خارجي مزيف هو أيديولوجيا رسمية شكلية ثم هناك طبقة من السادة تتركز الثروة في أيديها وتنهب أموال العامة، ويقوم

ذلك على تسلط الحاكم الفرد الذي نقل الحرب من الخارج إلى الداخل وجعل رعيته أعداءً له. ووحدانيٌّ التسلط حالة ابن رشد ليس شخصًا وإنما هو حالة نفسية واجتماعية تقوم على تسلط في الشهوات على ذلك الشخص، مما يجعله في ألم حاد إن لم يحصل على رغباته، تمامًا كالمريض، الأمر الذي يقود إلى انتشار الجرائم الاجتماعية كالاحتيال والسرقة والإكراه وقتل الوالدين. وتأكيدًا لذلك يشفع ابن رشد تحليله بإحدى عباراته المألوفة «كما نرى ذلك يعرض لكثير من الناس في هذه المدن»[٨٥].

٤- أسلوب التغيير، أو طريقة التعامل مع الواقع:

ما الهدف من عملية التجريب الفكري السابقة، ومن دائرة التفلسف السياسي التي وصفها ليو شترواس ووجدنا ابن رشد يعبر عنها في شرحه أو إعادة كتابته لنص أفلاطون؟ هل هناك ضرورة في ترتيب أفلاطون لنظام الحكم أو تعاقب المدن بلغة ابن رشد، يلزم أن تأتي إحداها بعد الأخرى دون خروج على ذلك الترتيب؟ هل تنطبق قوانين الأمور الطبيعية على الشئون الإنسانية، أم أن الأخيرة مستثناة من حيز فاعلية تلك القوانين بسبب أن مبدأها هو الإرادة وحرية الاختيار؟ هل هناك دور يمكن للفلسفة أن تضطلع به في الثورة المصرية، هنا والآن؟ إن التساؤلات السابقة كافة لا تتطابق وإنما تدور حول محور واحد، بمجرد الخوض فيه وفك شفرته سيبدو تداخلها وارتباطها، وسيغدو ممكنًا محاولة الإجابة عنها. وهذا المحور هو ثنائية المثال والواقع أو الطبيعة والمواضعة (convention) بلغة فلسفة اليونان. هناك مسافة أو فجوة بين المثال والواقع، فهما ليسا متطابقين وإنما مختلفان، ويثير السؤال حول كنه العلاقة بينهما إجابات متباينة. فمن ناحية يذهب بوبر إلى أن الفجوة بين

المثال والواقع لا يمكن أن يسدها سوى مستويات هائلة من ممارسة العنف السياسي، الذي يبدو في صورة عمليات موسعة للهندسة الاجتماعية، تُسقط المثال على الواقع، وهذا هو جوهر الفلسفات والنظم الشمولية، التي يُعتبر أفلاطون من آبائها المؤسسين. وعلى النقيض من ذلك، يرى «شتراوس» أن الفجوة بين المثال والواقع مقصودة؛ لأن الهدف هو أن يكون هناك نقطة متجاوزة يتطلع إليها الواقع من أجل اجراء إصلاحات فيه، وليس بغرض تحقق المثال في الواقع، وهذا هو جوهر الطوباوية الكلاسيكية أو التقليدية لدى الفلاسفة اليونانيين واليهود والمسيحيين والمسلمين في العصور السابقة على الحداثة.

ونستطيع أن نلمس هذه الفجوة بين المثال والواقع في أكثر من مناسبة في النص الأفلاطوني الأصلي (الجمهورية). ففي حديث أفلاطون عن شيوعية الملكية والنساء، يحاول أن يبرهن على صحة هذا النظام الاقتصادي-الاجتماعي، الذي يَعُدُّه النظام الأمثل للحياة في المدينة. وقد ذكر أنه سيقيم برهانه على ذلك على مبدأين هما الإمكانية والجدوى / المنفعة، وبدأ بالمبدأ الثاني، فاستفاض في شرح جدوى تلك الشيوعية من حيث تحقيقها للوحدة العضوية في المدينة وتصفيتها للخلافات والانقسامات. وكان من المفترض بعد ذلك أن يتحدث أفلاطون عن المبدأ الأول المتعلق بالإمكانية، لكنه اعتسف الكلام وذكر أنه لا داعي لذلك، فمادام ذلك النظام الشيوعي يتمتع بالجدوى فهو ممكن في الواقع، وهكذا رغم إثارة أفلاطون للسؤال عن «كيف؟» إلا أنه تركه دون إجابة. هناك مناسبة أخرى في «الجمهورية» أطلَّت منها الفجوة بين المثال والواقع، رغم أنها توحي بعكس ذلك تمامًا. فحديث أفلاطون عن برنامج تعليم الحراس، الذي هو أشبه ما يكون ببرنامج لإعادة هيكلة ثقافة المجتمع

بأكمله أكثر منه برنامجًا تعليميًا لفئة محدودة، رغم توسعه في ذكر جميع التفاصيل المتعلقة بالسن والتنظيم والمراحل وما إلى ذلك، يكشف عن الفجوة السابقة. وكذلك أسطورة الكهف الشهيرة التي قصد منها توضيح منطق وتوجه عملية التعليم، فهي نقلة بعيدة عن الحواس إلى التأمل في المثل، بالتحرر من قيود الواقع، تكشف عن الفجوة السابقة ولا تسد فراغها؛ لأن كلاً من تعليم الحراس وأسطورة الكهف يفترض كمعطى وجود الحاكم-الفيلسوف، ومن هذا المنطلق يقدمان خططًا يُسترشد بها في صنع سياساته، لكن كليهما يقفز فوق السؤال (كيف؟) أي كيف سيصل الفيلسوف إلى الحكم أساسًا ليصبح المشرع الأول، بلغة ابن رشد، ويقوم بكل ذلك. وهكذا تبرز تلك الفجوة بين المثال والواقع في بنية النص الأفلاطوني، وتثير تأويلات شتى حول ذلك المسكوت عنه أو القابلية الكامنة في النص.

في هذا الإطار، يتعين السؤال حول كيفية تعامل ابن رشد مع ذلك الفراغ الواضح في النص الأفلاطوني؛ لأننا هنا بإزاء احتمالين لا ثالث لهما. فإما ألا يتعامل ابن رشد مع ذلك الفراغ (أي يسكت عن المسكوت عنه) وهو ما يعني أنه يقر بالطوباوية التقليدية، بمعنى ضرورة وجود فجوة غير قابلة للتجسير بين المثال والواقع، أو أن يتعامل ابن رشد مع ذلك الفراغ باثارة السؤال (كيف؟)، وهو ما يعني ملء ذلك الفراغ باتخاذ خطوات على أرض الواقع من أجل إدماج المثال في الواقع ليصير مرحلة عليا من تطوره أو امتدادًا زمنيًا له في المستقبل. الأمر الذي يفتح الباب أمام معالجة قضية الحتمية أو عدم الحتمية في الشئون الإنسانية أو

السياسة. وهناك خطوتان قام بهما ابن رشد للتعامل مع الفراغ أو الإجابة عن السؤال (كيف؟)، ومن خلال ذلك حَمّل أو حرّك النص الأفلاطوني بأكمله في اتجاه آخر غير ما ذكره أفلاطون، لو اعتمدنا فكرة الطوباوية التقليدية عند ليو شتراوس:

**أ-تغليب الخبرة الإمبريقية على عقلانية أفلاطون:**

يعتبر اعتماد ابن رشد على الخبرة الإمبريقية (القائمة على الحس والمشاهدة) أحد الدعائم المهمة التي تتأسس عليها قراءته للنص الأفلاطوني، وقد كشف هو ذاته عن ذلك في أكثر من مناسبة. ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر، اعتراضه على المركزية الإثنية عند أفلاطون التي جعلت جنسًا واحدًا من البشر يحوز الاستعداد للكمالات الإنسانية، ما يقصر الفلسفة عليه، وأورد للتدليل على معارضته لأفلاطون شواهد من الخبرة التاريخية والمعايشة. وفي سياق حديثه عن شيوعية الملكية والنساء عند أفلاطون، يلفت النظر مع وجود الصمت الذي يغلف عرضه لذلك النظام الاجتماعي، تلك العبارات الختامية، التي تستشهد بالخبرة والمشاهدة، من قبيل: «وهذا أمر يبين لمن تمرس هذا العلم»[٨٦]، وكذلك «وهذا كله بيِّن بنفسه لمن نظر في أحوال هذه الجماعات»[٨٧]. ويعني ذلك أن ابن رشد لم يكن يقبل المثال الأفلاطوني ويسلم به تسليمًا، بل كان يعرضه ويعارضه بالخبرة الإمبريقية. وإذا انتقلنا لحديث ابن رشد عن أنواع الرياسات أو نظم الحكم عند أفلاطون، سنلحظ استمرارية لاعتماد الموقف الإمبريقي في محاكمة النص الأفلاطوني. فعلى سبيل المثال في استعراضه مثالب وحداني التسلط، نجده يختتم عرضه بعبارة: وهذا «شيء بيِّن في أهل زماننا هذا ليس بالقول

فحسب ولكن بالحس والمشاهدة»[٨٨]، وتتكرر هذه العبارة بالمنطوق نفسه مع تأكيدها، في السياق نفسه، «وهذا كله بيّن وجلي من هؤلاء [أي الحكام المتسلطين]، كما قلنا مرارًا، لا بالقول وحسب ولكن بالمشاهدة أيضًا»[٨٩].

هذا الموقف الإمبريقي لابن رشد جعله لا يطبق الترتيب الأفلاطوني للمدن أو نظم الحكم المختلفة على واقعه التاريخي والمعاصر، بل يتخذ خبرة الواقع إطارًا مرجعيًا لقراءة الترتيب الأفلاطوني. فلم تتبع سياسة العرب في الزمن القديم في انتقالها من الخلافة الراشدة إلى الملك ترتيب أفلاطون في الانتقال من السياسة الفاضلة إلى سياسة الرؤساء الأخيار (الأرستقراطية) إلى السياسة الكرامية، وإنما تم الانتقال من السياسة الفاضلة إلى الكرامية مباشرة. والأمر نفسه، يورده ابن رشد فيما يتعلق بالماضي القريب لدولة المرابطين، فقد حدث انتقال من السياسة الشرعية/ الفاضلة إلى سياسة الكرامة فسياسة الخسة، وجرى القفز فوق سياسة الرؤساء الأخيار وصولاً إلى مركب من سياسة الخسة والتسلط مع الاحتفاظ بالشكل الخارجي للدعوة الدينية، قفزًا على السياسة الجماعية. لا غرابة إذن أن يجزم ابن رشد أن منطق التدرج في الوسائط بين المتقابلين لا ينطبق على الشئون الإنسانية وأن الترتيب الأفلاطوني ليس ضروريًا. غير أن ابن رشد رغم وضعه السؤال عن كيفية التحول من مدينة لأخرى في ظل إسقاط الترتيب الأفلاطوني، لم يقدم بديلاً واضحًا لذلك الترتيب؛ لأن هذا سيميط كل لثام عن مشروعه السياسي، بل ترك التناقض باديًا للعيان بين منطق التغيير لديه ومنطق التغيير لدى أفلاطون، كإشارة تلفت انتباه كل قارئ متيقظ للنص.

ب- سياسة ابن رشد وملء فراغ النص الأفلاطوني من داخله:

كان كسر ابن رشد لضرورة الترتيب الأفلاطوني على أساس تغليبه الخبرة التاريخية والإمبريقية، ونفيه الحتمية في الشئون الإنسانية، هو أول خطوة في عملية تحريك النص الأفلاطوني في الاتجاه الذي يسوقه إليه. وحتى نتعرف على ذلك الاتجاه لابد من اقتفاء أثر ابن رشد في اقتفائه أثر أفلاطون، فيما يرتبط بالسؤال المتعلق بكيفية إقامة المدينة الفاضلة أو حكم الفلاسفة. وحتى يتسنى ذلك لابد من إيراد اقتباس غير قصير من نص ابن رشد، يعد مفتاحيًا بالنسبة لتلك المسألة.

«فإن قال قائل: إذا كان وجود هذه المدينة [الفاضلة] إنما يكون ممكنًا بوجود مثل هؤلاء القوم [الفلاسفة]، وبتلك الصفات التي نشئوا عليها في هذه المدينة [الفاضلة] فلا سبيل إذن إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنا نعتقده مما افترضناه في قولنا ممتنع الوجود؟

والجواب هو أنه يمكن أن نربي أناسًا بهذه الصفات الطبيعية التي وصفناهم بها [وبجانب ذلك] ينشئون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذي لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها. وذلك كما هو الحال عليه في زماننا هذا وفي ملتنا هذه، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة [حكم]، وذلك في زمن لا ينقطع، صار ممكنًا أن توجد هذه المدينة [الفاضلة]»(٩٠).

إن هذا الاقتباس السابق يخبر بكل شيء دفعة واحدة، وهو لهذا يجمل كتاب أفلاطون وشرح ابن رشد له، وهو من وجهة نظر كاتب هذه

السطور أهم فقرتين في نص ابن رشد بأكمله، وبالتالي يستحق التأني والتدقيق الشديد في فك شفرته، لأن تأويل معناه سيتوقف عليه معرفة المسكوت عنه في النص بأكمله. يتكون الاقتباس السابق من فقرتين، أما أولاهما فهي سؤال والأخرى هي الجواب، ومن ثم فالارتباط بينهما ضروري ومنطقي. وبالنسبة للفقرة الأولى، لا نعلم أنها تمثل سؤالاً سوى من علامة الاستفهام في نهايتها دون وجود الصياغة اللغوية للسؤال، مع غموض فيما يتعلق بشخص السائل. فقد يكون السائل هو ابن رشد ذاته أو أن ابن رشد يورد هذا السؤال الذي أخذه عن أحد القدماء أو المعاصرين له. ورغم هذا التجهيل للصياغة اللغوية ولشخص السائل، فإن ابن رشد يضع يده في تلك الفقرة الأولى على الفراغ في النص الأفلاطوني بين المثال والواقع، بل إنه يعيد صياغته بطريقة تقتلعه من السياق الفكري الأفلاطوني. إذا استعدنا إجابة أفلاطون عن سؤال كيفية تحقق حكم الفلاسفة في الواقع، فهي تشير إلى فكرة الصدفة؛ حينما يصل أحد الفلاسفة للحكم أو يصبح الحاكم فيلسوفًا. وهكذا تكشف إجابة أفلاطون مرة أخرى عن الفجوة بين المثال والواقع ولا تجسّرها أو حتى تخفيها.

ولم يكن ابن رشد غافلاً عن فكرة الصدفة الأفلاطونية، ففي عرضه لمواصفات الفيلسوف عند أفلاطون برر حديث أفلاطون عن ذلك بأن المدينة الفاضلة لا تنشأ وتستمر إلا بوجود الفلاسفة واستمرارهم. لكن الصيغة المستخدمة هنا مشبعة بفكرة الصدفة؛ «لما كانت هذه السياسة إنما توجد إذا عرض أن كان الملك فيلسوفًا، واتفق أيضًا أن حافظوا [أهل المدينة] عليها بعد وجودها، كان قصده [أي أفلاطون] أن يتكلم في طباع

هؤلاء [أي الفلاسفة]»[٩١]. وإيراد ابن رشد للفظي (عرض) و(اتفق) يكشف عن فكرة المصادفة التي تشير إلى الفراغ في النص الأفلاطوني دون أن تملئه، وقد كان ابن رشد واعيًا لذلك. لكن الفقرة الأولى من الاقتباس السابق تعيد صياغة مسألة الفراغ في النص الأفلاطوني على نحو مغاير لفكرة الصدفة، إذ إن هذه الفقرة مرتبة على هيئة قياس منطقي من مقدمتين ونتيجة، أي تؤسس هذه الفقرة المشكلة الأفلاطونية على فكرة الضرورة المنطقية. وذلك على النحو التالي: [إذا كان وجود المدينة ممكنًا بوجود الفلاسفة] ووجود الفلاسفة بهذه الصفات إنما يتحقق في المدينة، إذن [لا سبيل إلى وجود المدينة] لاحظ استبدال ابن رشد لفظي (عرض واتفق) بلفظي (ممكن ويتحقق) في ذلك القياس السابق؛ إن ابن رشد يعيد صياغة المشكلة على هيئة قياس منطقي فاسد لاشتراك المقدمتين في الحدين نفسيهما، وبالتالي نكون بصدد دوران منطقي، مما يؤدي إلى امتناع وجود نتيجة لمثل هذا القياس. ومن هنا، فإن علامة الاستفهام التي وضعها ابن رشد في نهاية الفقرة إنما تستفسر عن إمكانية إجراء هذا القياس أصلاً.

وفي الفقرة الثانية، بعد أن أعاد ابن رشد صياغة قضية الفراغ الأفلاطوني على هيئة قياس فاسد، يحاول أن يصل إلى نتيجة [صار ممكنًا أن توجد هذه المدينة الفاضلة] من خلال إجراء تعديل في المقدمة الثانية لتلافي الدوران المنطقي، الذي يجعل القياس فاسدًا. هذا ليكون القياس كالتالي: [إذا كان وجود المدينة ممكنًا بوجود الفلاسفة] ووجود الفلاسفة بهذه الصفات يتحقق بتربية أناس في حيز خاص بهم له شريعته الخاصة في إطار الناموس العام المشترك للمدينة القائمة، إذن [صار ممكنًا أن

توجد هذه المدينة]. لقد بدّل إذن ابن رشد محمول المقدمة الثانية حتى لا يصبح مشتركًا بين المقدمتين عن طريق خلق جيب له استقلاله التشريعي داخل المدينة القائمة وليس المدينة الفاضلة مثلما في القياس الأول. إن تبديل محمول المقدمة الثانية في القياس الجديد إنما يعني على الأرض فتح المجال للحركة السياسية في المدينة الموجودة بالفعل من أجل تحقّق المثال فيها. ويكون الأمر كالتالي: تتحقق المدينة الفاضلة في الواقع بتربية أناس في حيز خاص بهم له شريعته الخاصة في إطار الناموس العام المشترك للمدينة القائمة في الواقع. ولا تدع عبارة «كما هو عليه الحال في زماننا هذا وفي ملتنا هذه» مجالاً للشك في أن ابن رشد يقوم بتجسير الفجوة بين مثال أفلاطون وواقعه هو في عصره. ولأن نقطة البداية في الواقع بالنسبة لابن رشد هي حالة الفلسفة، فهو يعني نفسه وقارئه بها، «وإذا اتفق ونشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها، ولذلك فإنه [يفضل] التوحد ويعيش حياة المنعزل»[٩٢].

ورغم إيحاء تشخيصه للواقع باليأس والأسى والرغبة في العزلة، بما يجعله يعود مرة أخرى إلى الطوباوية التقليدية، إلا أنه يؤكد أن الكمال الأسمى الذي يسعى الفيلسوف وراءه لا يتحقق إلا في المدينة الفاضلة، وبالتالي فهو لا يملك ترف العزلة والانكفاء على نفسه، وإنما عليه العمل لتحيقق المدينة الفاضلة في الواقع، ليصل إلى الكمال الأسمى[٩٣]. وربما لا نبتعد كثيراً عن الحقيقة إذا قلنا إن تلك العبارة التي تدل على غياب الفلاسفة الحقيقيين في المدينة، إنما هي تعبير عن حذف الحد الأوسط [وجود الفلاسفة] في القياس السابق.

رغم أن خلق الحيز الخاص بتنشئة الأفراد، الذين يتمتعون بصفات تمكنهم من أن يكونوا فلاسفة، في إطار الناموس العام للمدينة القائمة مكّن ابن رشد من ردم قدر لا يستهان به من الفجوة بين المثال والواقع عند أفلاطون، فإن الفجوة لم يتم تجسيرها بعدُ بالكامل. ورغم عدم وجود إشارات صريحة إلى خطوات أخرى لردم ما تبقى من الفجوة، فإن ابن رشد بحسب منطق تحليله ما كان من الممكن أن يكتفي بهذا القدر، وإلا وُصف ما فعله بأنه أنزل سقف المثال الأفلاطوني من مملكة الفلاسفة إلى مملكة سرية للفلاسفة تحت الأرض. إذن لا يستطيع ابن رشد أن يتهرب من سؤال (كيف؟) أي كيف يتحقق ذلك الحيز الخاص لمن ستتم تربيتهم كفلاسفة حتى إذا ما نضجت الفلسفة على عهدهم ظهرت المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود.

لا يمكن التعرف على الإجراءات العملية التي عمد إليها ابن رشد لردم بقية الفجوة في النص الأفلاطوني بين المثال وواقعه هو، دون الربط بين بعض الإشارات الواردة في الشرح وذلك الواقع نفسه. فقد أسلفنا في هذه الدراسة أن عبارات الإهداء الواردة في ختام النص تدل على ارتباط النص بعمل يتعلق بموضوعه، أي يرتبط بعمل سياسي سيواجَه بالعقبات والمثبطات التي يستهدف ابن رشد من كتابه تقديم العون للتغلب عليها. ويبقى السؤال المتعلق بهوية الشخص الذي أهدي إليه النص دون إجابة واضحة في النص ذاته، لكن الدكتور محمد عابد الجابري يرجح أن يكون الشخص المهدى إليه هو أبو يحيى شقيق الخليفة المنصور، بل يذهب إلى افتراض أن أبا يحيى هو الذي طلب من ابن رشد تلخيص سياسة أفلاطون. فلم يكن الخليفة المنصور يحظى برضا إخوته وأعمامه، لما عُرف عنه من طيش في صباه وما أبداه من تسلط واستبداد أثناء حكمه،

فما لبث أن مرض مرضًا يئس الناس من شفائه حتى سعى أخوه أبو يحيى لتولي الحكم بدلاً منه، فدعا لنفسه واتصل بأعيان الأندلس وكبار شخصياتها، ومنهم ابن رشد ذاته. ورغم أن الجابري أشار إلى الانتقادات القاسية التي أوردها ابن رشد تجاه الأوضاع السياسية في الأندلس، فإنه يبرئه من «التواطوء المباشر أو غير المباشر» مع أبي يحيى[٩٤]. لكن عبارات الإهداء، التي أشرنا إليها، فضلاً عما تعرض له ابن رشد من محاكمة ونفي وإحراق لكتبه، وفوق ذلك منطقه التحليلي الذي اقتفينا أثره، يحمل على الاعتقاد أنه كان ضالعًا في عملية الإطاحة بالخليفة المستبد أو «وحدانيّ التسلط»، وأن تلخيص سياسة أفلاطون لم يكن سوى محاولة لتأصيل التغيير السياسي فلسفيًا، وإسهام في وضع إطار فكري للحركة السياسية الانقلابية (أي الثورة بالاصطلاح الحديث) على الحكم المتسلط، الذي ستغدو إزاحته أول خطوة لتحقيق الحيز الخاص داخل المدينة القائمة؛ نظرًا لأن النظام المتسلط تتحكم فيه غايات الحكم المتسلط وبالتالي لا يسمح بخلق ذلك الحيز شبه المستقل.

أما الخطوة الثانية في ذلك السبيل، فهي تحطيم الإطار الأيديولوجي لنظام الحكم القائم. والحقيقة أن النص الرشدي يكرر في غير موضع نقده للمدن الإمامية أي القائمة على الدعوة الدينية كدولة الموحدين، التي يعيش فيها. ولعل أقسى ما قدمه ابن رشد من هجوم على نظام الحكم الموحدي في هذا النص هو تصنيفه للمدن الإمامية (أي دولة الموحدين) ضمن مدن التغلب، التي هي برأيه ورأي أفلاطون في غاية التناقض مع الاجتماع الفاضل. ويذكر أن الطبقة الحاكمة فيها تزيف مقصدها الإمامي (أي تنتحل الدعوة الدينية) حتى تتسلط على الناس بإطلاق وتمعن في

سلب أموالهم، ولا ينسى ابن رشد أن يذكّرنا أنه يقصد عصره وواقعه، عندما يقول: «كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه»[٩٥]. وعبارات الانتقاد للأساس الفكري لدولة الموحدين، التي جاءت بشكل عارض، في تلخيص ابن رشد هذا، مثَّلت ثابتًا في كتاباته الأخرى يشير إلى أن له موقفًا حادًا من عقيدة تلك الدولة. ويذهب الدكتور علي أومليل إلى أن ابن رشد استهدف من نقد الأشاعرة والغزالي توجيه نقد غير مباشر للمهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين[٩٦]. وجوهر عداء ابن رشد للمشروع التومرتي الموحدي هو ربطه للعامة بنظام محكم حول عقيدة صارمة، ففساده يكمن في تحطيمه الحاجز الضروري عند ابن رشد بين علم الخاصة والعامة[٩٧]. ويمكننا أن نضيف إلى ما ذكره أومليل أن النقد المستتر للأساس الفكري لدولة الموحدين في أعمال ابن رشد الأخرى قد بدا جليًا واضحًا بأكثر من اللازم في السياسة، ومن هنا نفهم التهم المتهافتة التي صدرت في حق ابن رشد لخروجه على الملة عند محاكمته أمام الخليفة. إن المدينة الموحدية القائمة بإذابتها للفوارق بين الخاصة والعامة وفرضها عقيدة صارمة على جميع الناس، تمثل عقبة في وجه بناء الحيز الخاص بتعليم الفلاسفة المكلفين بهدف إقامة المدينة الفاضلة على الأرض، ومن هنا كان لابد من أن تعمل معاول الهدم الرشدي في المنطلقات الفكرية للمدينة القائمة.

والخطوة الثالثة التي تكمل الخطوة السابقة وتواكب اللحظة الحاضرة وما فيها من محاولة إزاحة النظام الحاكم القائم، هي إقامة نظام للحكم يسمح ببناء ذلك الحيز الخاص ويتركه ينمو حتى تزدهر الفلسفة وتصل لغايتها وتظهر المدينة الفاضلة للوجود. أي أن ابن رشد -بالمصطلح

الحديث- يسعى من خلال تحطيم الأساس الفكري للحكم القائم وتقديم أساس فكري لحركة الانقلاب السياسي إلى إرساء نظام حكم انتقالي يمكن المجتمع الذي يعيش فيه من السماح لذلك الجيب أو الحيز الخاص بالنمو والازدهار، حتى يمسك الفلاسفة بزمام السلطة فيتحقق الاجتماع الفاضل في نهاية الأمر. إن تحليلنا السابق وما أورده ابن رشد في نصه يدفعنا إلى التجرؤ على الزعم بأن شكل الحكم الانتقالي -باصطلاحنا الحديث- الذي سعى ابن رشد لإقامته، بالانخراط في الحركة الانقلابية وربما شاركه في ذلك جمع الأعيان والكبراء، الذين حوكموا معه من قبل المنصور، هو السياسة الجماعية أو مدينة الحرية. ففي عرض ابن رشد للمدينة الجماعية يؤكد وجود اختلاف نوعي بينها وبين المدن الأخرى، ذلك أن كل مدينة تعرض لها أفلاطون كان الاجتماع الإنساني فيها له غاية واحدة معلنة، تسمى باسمها المدينة (الفضيلة أو الكرامة أو الثورة)، بل حتى مدينة التسلط كان لها غاية يحددها المتسلط ذاته. أما المدينة الجماعية، فتسمح بتعدد الغايات ولا يجمع سكانها غاية موحدة كالمدن أو أشكال الحكم السابقة؛ «فيها كل واحد من الناس مطلقًا [من كل قيد] يفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء تهفو إليه نفسه». هذا الغياب لغاية موحدة للاجتماع الإنساني في تلك المدينة وسماحها بجميع الغايات أن توجد فيها، لم يكن سببًا فقط في تسميتها «المدينة الجماعية»، بل سمح أيضًا أن ينشأ [فيها] جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى». وبالتالي، تتعدد أصناف البشر الذين يقطنون هذه المدينة، ففيها قوم يحبون الكرامة وقوم يحبون الثروة و«غير بعيد أن يكون فيها من له فضائل بها يتحرك». إذن، غياب غاية موحدة لهذه المدينة جعلها تضم جميع ما في المدن الأخرى، فهي شكل مركب من المدن الأخرى، مما

يسمح بتعدد أصناف البشر فيها، كلٌ حسب غايته، وبالتالي تسمح بوجود ذلك الحيز الخاص بتعليم من يتمتعون بالصفات الطبيعية التي ستمكنهم من أن يصيروا فلاسفة حقيقيين. وبعبارة أخرى، ستسمح التعددية التي يقوم عليها المجال العام في تلك المدينة بوجود المقدمة المنطقية الضرورية لتأسيس الاجتماع الفاضل. لاحظ عبارة ابن رشد السابقة مباشرة، فبدلاً من استخدام لفظ (قوم) كما وصف محبي الثروة والكرامة، استخدم الاسم الموصول (مَنْ) لأنه لا يتحدث في تلك الحالة عن موجود بالفعل كما في الحالتين السابقتين وإنما موجود بالقوة، ولاحظ أيضًا ما ورد في نهاية الجملة من عبارة (يتحرك بها)، ألا تشير تلك العبارة أو تحيل إلى ما ذكره سابقًا عند حديثه عما يحدث في الحيز الخاص بالفلاسفة المحتملين، حسبما جاء في الفقرة الثانية من الاقتباس المطول الذي يلخص فحوى شرحه لسياسة أفلاطون؟ لا غرابة إذن أن يسوق عند تعريفه بهذه المدينة أنها «تكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن»[٩٨]. أما وأن المدينة الجماعية تقبل أن تنشأ فيها المدينة الفاضلة، فذاك أمر مفهوم من سياق التحليل، ولكن أن تكون قابلة لأن تنشأ فيها سائر أنواع المدن، فذلك مفهوم من اعتراض ابن رشد على الحتمية الأفلاطونية والترتيب الضروري في تحول المدن. وهذا هو البديل الرشدي للترتيب الأفلاطوني الحتمي، الذي ترك ابن رشد موضع الإجابة عنه فارغًا عندما أثار التساؤل بشأنه في مناقشته لمنطق التحول من مدينة لأخرى عند أفلاطون، كما أسلفنا في حينه.

ولعل السؤال الذي ينبغي أن يطرحه الباحث على نفسه وقد تجرأ على زعم الافتراض السابق: هل تم اعتساف النص ولي عبارات ابن رشد

لاستنطاقه، بما لا يقصد وما لا يمكن أن يقصد في سياقه؛ لأن الباحث أراد بعد قراءته أن يسوق على لسان ابن رشد ما يرغب هو في قوله، ولكنه يؤسسه على قراءة شديدة الاعتساف في سياق تاريخي واجتماعي وثقافي مغاير للحظة الحاضرة تمامًا، وإن تشابه معها؟ والإجابة عن ذلك أن ما ذكره ابن رشد لم يكن مجرد إشارة عابرة انتزُعت من سياقها لموافقتها هوى في نفس الباحث، فقد تابع ابن رشد الحديث عن المدينة الجماعية والتقط الحديث من حيث تركه في الموضع السابق ثم أكمل عليه. يقول ابن رشد عند حديثه عن تحول المدينة الجماعية، «وعن هذه المدينة تنشأ المدينة الفاضلة وغيرها من أنواع المدن؛ لأنها موجودة فيها بالقوة». وبعد تلخيصه ما سبق أن قاله سابقًا، يشرع في توضيح معالم الطريق أمام الحركة السياسية، التي سيشارك فيها أو يتولاها الفلاسفة. «ولذلك ينبغي للفلاسفة -كما قال أفلاطون- أن يستعدوا لمثل هذه المدن وأن يختاروا منها أفضل الأنواع الموافقة للجماعة الفاضلة حتى ينشئوها فيها»[٩٩]. هذا هو الطريق الذي فتحه ابن رشد داخل نص أفلاطون أمام الحركة السياسية، وهذه هي معالمه.

**الخاتمة:**

حاولت هذه الدراسة طرح السؤال المتعلق بدور الفلسفة في الثورة من خلال التعرض لرؤية الثورة في التقاليد الفلسفية في مقابل رؤية الفلسفة في الوضعية الثورية. وعلى خلفية الانعكاس المتبادل بين المرايا المتقابلة، جرت قراءة القراءة من أجل الضغط على مناطق التوتر داخل المشروع الرشدي، بغرض تجاوزه لا تقديسه. وتحمل هذه الدراسة بصمات الحدث الثوري وتقلباته من انفجار إلى سكون وميوعة إلى انفجار ثانٍ إلى ترقب

مشوب بالإحساس بالخذلان والعجز وتكرار ذلك أكثر من مرة حتى الآن. وكانت فكرة الحرس الخلفي المستمدة من ميشيل فوكو هي محاولة للاحتفاظ للفلسفة ببعض المكانة بعد أن تفجرت لدينا الثورة الأولى، دون أدنى إسهام من قبل الفلسفة، بل كان منطلق العناصر الشابة في عملها الثوري هو تجاوز الاستقطابات والثنائيات والنماذج شبه المقدسة التي أوقعت الفلسفة بالمجتمع في حبائلها، وبالتالي أسهمت بقصد أو دون قصد في القيام بدور شديد المحافظة صبّ في مصلحة النخبة الحاكمة في السابق. ومن المؤسف أن تجاوز الفلسفة في الثورة الأولى، تكرر مرة أخرى في الثورة الحاضرة الثانية، ليس هذا فحسب بل إن التفلسف ليعجز في هذه اللحظة عن إخراج القوى الثورية، بل النظام السياسي برمته، من المأزق الذي نجد أنفسنا فيه، جراء ضعف الإبداع الفكري وعقم الخيال السياسي. لم تقم هذه الدراسة إذن بتجاوز ابن رشد ونصه ونموذجه التاريخي، بل تجاوزتها الأحداث نفسها وتخطت رقبتها، دون أي قدرة على الفعل. فهل نكون بذلك وصلنا إلى عكس مقصودنا، أي يكون سؤالنا عن دور الفلسفة قد قاد ليس فقط إلى عدم وجود الدور في الماضي، وإنما أيضًا إلى عدم إمكانية وجود الدور في الحاضر؟

هناك اقتباس، لابد من إيراده، للفيلسوف الألماني «هايدجر»، يمكنه أن يسلط بعض الضوء على هذه المعضلة. يذكر «هايدجر» أن أحد الأغاليط التي تواجهها الفلسفة هو سوء تأويلها بحيث يُطلب منها أكثر مما تقدر عليه: «ولا تستطيع الفلسفة أبدًا أن تقوم بشكل مباشر بتقديم القوى وخلق الآليات والفرص التي ستنشئ وضعًا تاريخيًا. . . . [ولكنها] تنتشر فقط بشكل غير مباشر على الطرق الخلفية، التي لا يمكن أبدًا

تخطيطها بشكل مسبق»[١٠٠]. أيكون هذا الخطأ نفسه هو ما وقعت فيه الدراسة الحالية، فمن حيث هي تبحث عن دور الفلسفة قامت بسوء تأويلها وحملتها أكثر من مقدرتها؟ هل سقطت هذه الدراسة في فخ الدور الطليعي للفلسفة في قيادة المجتمع، رغم إعلانها عن أن مقصود دور الفلسفة هو القيام بمهمة الحرس الخلفي؟ هل تكون الدراسة قد أساءت فهم فكرة الحرس الخلفي فأوّلته -تحت تأثير ابن رشد أو فلنكن محقين تحت تأثير قراءتنا لابن رشد- ليصبح استيعاب العجز أو الغياب في الثورة الأولى ثم الانطلاق والاندفاع نحو المقدمة في ثورة أخرى بقيادة الفلسفة؟

إن دور الفلسفة كما أثبتت ذلك أحداث الثورة الأولى وما تتلوها الآن من أحداث الثورة الأخرى أن تكون في الخلف لا الأمام، ولا ينبغي أن يصيبنا ذلك باليأس أو الخذلان. إن دور الفلسفة أن تكون كالطبيب الذي يستخلص المصل المضاد لداء التسلط الذي أنتجه الجسد الاجتماعي في لحظة الانفجار الثوري، ليقوم بنشره في الطرق الخلفية التي لا يمكن معرفتها بشكل مسبق وإنما تتكشف تلقائيًا أمام الفلسفة. إن دور الفلسفة هو أن تتجاوز اجترار التاريخ الفلسفي والشرح على الهامش وخوض معارك وهمية مع الذات ومع الآخر، كي تصل إلى الحقيقة الداخلية والعظمة الكامنة في الحركة الثورية التي نعايشها، بهدف تصحيح ما يشكل وجودنا التاريخي، نحن وهنا والآن.

**المراجع:**

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

Aristotle, politics, New York: Dover publications, 2000, pp. 187-236.

(2) Strauss, leo, what can we learn from political theory?, review of politics, 69, 2007, p.522.

(3) Ibid, p.523.

(4) Foucault, Michel, The politics of truth, NY: Semiotext (e), 1997, p. 89.

(5) Ibid, p. 84.

(6) Ibid, p.100.

(7) Ibid, p. 85.

(8) Ibid, p.86.

(9) Ibid, p. 86,87.

(10) Ibid, p. 90.

(11) Ibid, p. 97.

(12) Ibid, pp. 93-94.

(13) Foucault, Michel, Iran: The spirit of a world without

spirits, in Kritzman, Lawrence (ed.): Michel Foucault: Politics, philosophy, culture, New York: Routledge, 1St ed, p.217.

(14) Bauman, Zygment, A Revolution in the theory of revolution?, International Political Science Review, vol. 15, No. 1, 1994, p. 15.

(15) Strauss, Leo, Persecution and the art Of Writing, Chicago: university of Chicago press, 1988, 3rd ed, pp.7-8

(16) Ibid, PP.32-33

(17) Ibid, PP.23-24

(18) Ibid, P.24

(19) Ibid, P.36

(20) Ibid, P.30

(21) Strauss, Leo, What can we Learn From Political theory?: Op. cit.,p. 516.

(٢٢) أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله للعربية من العبرية أحمد شحلان، تقديم د. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ط١، ص٧٣.

(23) Strauss, Leo, Some Remarks on the political science of Maimonides? and Farabi, Interpretation, Fall 1990, vol. 18, No. 1, P. 5.

(24) Ibid, p. 5,6.

(25) Strauss, Leo, Farabi's Plato, www.scribid.com, p. 358, 359.

(26) Ibid, p. 361.

(27) Ibid, p. 378.

(٢٨) د. عز الدين علام، الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت: عالم المعرفة، عدد ٣٢٤، ٢٠٠٦، ص٤٢.

(٢٩) المرجع السابق، ص٤٧.

(٣٠) أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة...، مرجع سبق ذكره، ص٢٠٧.

(٣١) المرجع السابق، ص٢٠٨.

(٣٢) المرجع السابق، ص٧١.

(٣٣) المرجع السابق، ص٧١.

(٣٤) المرجع السابق، ص ص٧٣-٧٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص٧٣.

(36) Strauss, Leo, Maimonides' statement as political science, American Academy in Jewish Research, vol. 22, 1953, p. 115.

(٣٧) أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة. . . ، مرجع سبق ذكره، ص٧٣.

(٣٨) المرجع السابق، ص٨٢، ٨٣.

(٣٩) د. محمد عابد الجابري، مقدمة تحليلية في أبو الوليد ابن رشد الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص٦٧-٦٨.

(40) Strauss, leo, what can we learn from political theory, op. cit, p. 522.

(٤١) أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة، مرجع سبق ذكره، ص٧٥.

(٤٢) المرجع السابق، ص٧٤.

(٤٣) المرجع السابق، ص٧٦.

(٤٤) المرجع السابق، ص٧٧.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٠٧، ٢٠٨.

(٤٧) د. أحمد عبد الحليم عطية، ملاحظات أولية حول وضعية المرأة

عند ابن رشـــد، alif: journal of comparative politics, no16, 1996, ص ١٥٢ .

(٤٨) أبو الوليد ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص١٢٨ .

(٤٩) المرجع السابق، ص١٢٧ .

(٥٠) المرجع السابق، ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

(٥١) المرجع السابق، ص١٣٠ ، ١٣١ .

(٥٢) المرجع السابق، ص٩٢ .

(٥٣) المرجع السابق، ص١٣٠ .

(٥٤) المرجع السابق، ص١٣١ .

(٥٥) المرجع السابق، ص١٢٩ .

(٥٦) المرجع السابق، ص١٠٦ .

(٥٧) المرجع السابق، ص١٠٨ .

(٥٨) المرجع السابق، ص١٠٩ .

(٥٩) المرجع السابق، ص ص١٠٦-١٠٧ .

(٦٠) المرجع السابق، ص١١٥ .

(٦١) المرجع السابق، ص١١٦ .

(٦٢) المرجع السابق، ص١١٥ ، ١١٦ .

(٦٣) المرجع السابق، ص١٢٠ ، ١٢١ .

(٦٤) ورد هذا التعليق للجابري في الهامش رقم (١)، ص ١٢١ .

(٦٥) المرجع السابق، ص ١٢٠ .

(٦٦) المرجع السابق، ص١١٧ .

(٦٧) المرجع السابق، ص١٢١ .

(٦٨) د. علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٦، ص٢٢١ .

(٦٩) أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة. . .، مرجع سبق ذكره، ص١٦٩ .

(٧٠) المرجع السابق، ص١٧٠ . أورد الاقتباس عن ابن رشد، الدكتور محمد عابد الجابري في هامش رقم (١)، ص١٦٨ من مختصر كتاب السياسة لأفلاطون.

(٧١) أبو الوليد ابن رشد، الضروري في السياسة. . .، مرجع سبق ذكره، ص١٩٢ .

(٧٢) المرجع السابق، ص١٦٧ .

(٧٣) المرجع السابق، ص٢٠٣ .

(٧٤) المرجع السبابق، ص٧٢ .

(٧٥) المرجع السابق، ص٢٠٤ .

(٧٦) المرجع السابق، ص٢٠٣، ٢٠٤ .

(٧٧) المرجع السابق، ص٢٠٣ .

(٧٨) المرجع السابق، ص٢٠٤ .

(٧٩) المرجع السابق، ص١٨٤ .

(٨٠) المرجع السابق، ص١٨٧ .

(٨١) المرجع السابق، ص١٨٨ .

(٨٢) المرجع السابق، ص١٧٦ .

(٨٣) المرجع السابق، ص١٧٨ .

(٨٤) المرجع السابق، ص١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢٠٣ .

(٨٥) المرجع السابق، ص١٩٩ .

(٨٦) المرجع السابق، ص١٢٩ .

(٨٧) المرجع السابق، ص١٣١ .

(٨٨) المرجع السابق، ص١٩٦ .

(٨٩) المرجع السابق، ص٢٠٣ .

(٩٠) المرجع السابق، ص١٣٩ .

(٩١) المرجع السابق، ص١٣٥ .

(٩٢) المرجع السابق، ص١٤١ .

(٩٣) المرجع السابق، ص١٤١ .

(٩٤) د. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥ ، ص ١٥٢ .

(٩٥) أبو الوليد ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص, ١٧٨

(٩٦) علي أومليل، مرجع سبق ذكره، ص٢٠٨.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٢١٨.

(٩٨) أبو الوليد ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص , ١٧٤

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٩٠.

(100) Heidegger, Martin,Introduction to Metphysics, London, Yale NOTE BENE, 2000,PP. 10- 11.

# مفهوم الحوار: دراسة مقارنة بين الأب جورج قنواتي(*) والأب جوزيبي(**) سكاتولين

## مقدمة:

إذا كان الحوار تياراً دائم الجريان لنهر متدفق من الأزل إلى الأزل، فإن دراسة عن الحوار أو بالأدق عن مفهوم الحوار ليس بإمكانها الوقوف على شط ذلك النهر، بل لا بد أن تكون أول خطوة فيها هي القفز في مجرى النهر، للاختلاط بمائه والغوص فى أعماقه ثم السباحة

---

(*) الأب جورج شحاتة قنواتي (١٩٠٥ - ١٩٩٣) مفكرٌ مصري، من الآباء الدومينيكان، ولد بالإسكندرية، اشتغل بمهنة الصيدلة والتحليلات الكيميائية لمدة خمس سنوات، ودخل الرهبنة في جماعة الدومينيكان في بلجيكا وفرنسا، حصل على الدكتوراه في الفلسفة والدكتوراة في اللاهوت واتجه إلى الدراسات الاستشراقية، وأصبح مديراً لمعهد الدراسات الأستشراقية بدير الآباء الدومينيكان بالقاهرة. كان الأب قنواتي أستاذاً زائراً بالعديد من الجامعات الأوروبية، ومثَّل مصر بالعديد من المؤتمرات الفكرية. كتب باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية، ومن بين كتبه «مؤلفات ابن سينا»، و«مؤلفات ابن رشد» و«المسيحية والحضارة العربية»، و«فلسفة ابن رشد في تاريخ الفلسفة العربية» و«الكيميا عند ابن سينا» و«أدوية العين عند حنين بن اسحق»، و«تاريخ الصيدلة والعقاقير في العصر الوسيط» وهو مجموعة من المحاضرات التي ألقاها بكلية الصيدلة بجامعة الإسكندرية، ويدعو الأب قنواتي إلى مكافحة الإرهاب والسلام بين الأديان والانفتاح علي ثقافات الأمم الأخرى.

(**) الأب جوزيبي سكاتولين: قسٌ كاثوليكي إيطالي ولد عام ١٩٤٢، وحصل على درجة الماجستير في اللاهوت عام ١٩٦٨ من جامعة ميلانو. وعلى ليسانس اللغة العربية وآدابها من جامعة القاهرة عام ,١٩٧٨ ثم حصل على درجة الدكتوراه في التصوُف الإسلامي عام ١٩٨٧ عن أطروحة حول: التجربة الصوفية عند عمر ابن الفارض. ومن أبرز كتبه: التجربة الصوفية في الإسلام. الإسلام والعولمة. الإسلام والحوار الديني (بالإيطالية). التجليَّات الروحية في الإسلام. تأملات في التصوف والحوار الديني.

على السطح، لعرض ما تلاقيه في العمق وأملاً في التقاط الأنفاس، من آن لآخر.

ولو صدق قول القائل بأنه ما «عرف أفلاطون من قرأ أفلاطون وحده»، فإن المقارنة تغدو لا مناص منها، بحيث يمكننا القول: «إنه ما عرف قنواتي أو سكاتولين من قرأ أيًا منهما وحده، بل من قرأهما معًا». حقًا إن قراءة الكتب الجيدة، كما يذهب ديكارت، بمثابة الدخول في حوار مع أعظم العقول، وهو حوار مدروس تقدم فيه تلك العقول أطيب ثمار أفكارها[1]. لكن دراسة الرجلين لا تعني فقط إقامة حوار مع كل منهما، وإنما إقامة حوار عبر الزمان بينهما أيضا، وبهذا تكتمل أركان المثلث. ولما كانت الدراسة تنصب على مفهوم الحوار، فإنها في الحقيقة حوار عن الحوار، وبهذا تكتمل الدائرية.

وحتى لا تغرق هذه الدراسة كحوار (بين الباحث والقارئ) في الحوار (بين الباحث وهذين المفكرين) عن الحوار (بينهما وغيرهما حول الآخر «الشرق/ العرب/ الإسلام») الذي يحوي الباحث وقارئه معا، فهي في حاجة إلى طوق نجاة، وإن كان لا يمثل نقطة ثابتة، لكنه يمكن هذه الدراسة من الطفو على سطح نهر الحوار من آن لآخر. ويتمثل هذا الطوق في فلسفة الحوار لدى الفيلسوف الألماني مارتن بوبر، كما تتجلى في عمله الرائد (Ich und du) «أنا وأنت»، باعتباره إطارًا ومقياسًا للعلاقة بين طرفي الحوار عند كل واحد من هذين المفكرين، بل وحتى للعلاقة بينهما وبين الباحث، وبين الباحث والقارئ، أو بين كافة أطراف الحوار جميعها والتي تتصل بهذه الدراسة كحوار متعدد بين الأطراف.

## فلسفة الحوار عند مارتن بوبر:

يعد مارتن بوبر من أبرز فلاسفة الحوار في القرن العشرين، وقد عبر عن موقفه النظري في كتابه الرائد «أنا وأنت»، ولم يتغير ذلك الموقف في أعماله اللاحقة، التي لا تعدو أن تكون إيضاحا لهذا الموقف وتطبيقا له على نطاق واسع من المجالات[٢]. وسنحاول في هذا الحيز التركيز على أبرز عناصر الموقف النظري، الذي يمثل لب فلسفة الحوار عند بوبر، لنؤلف منها إطارًا نظريًا يضم أجزاء هذه الدراسة ويصلها بخيط ناظم. بداية يؤكد بوبر أن «الأنا» لا توجد بمفردها في هذا العالم وإنما تقف دائمًا في علاقة ما، تشير إليها تلك الكلمات الأولية، بحيث حينما تلفظ الأنا في كلمة أولية فلن تشير إلى الأنا بمفردها وإنما إلى علاقة تدخلها الأنا وتتخذ موقفًا فيها بمجرد لفظ تلك الكلمة[٣]. بعبارة أخرى، هناك إحالة دائمة من الأنا إلى ما تدخل الأنا في علاقة معه بحيث أن وجود الأنا دائمًا ما يكون في علاقة وليس سابقًا عليها.

وتوجد «الأنا» برأي بوبر في نوعين من العلاقات بحسب طبيعة الموقف الذي يتخذه الإنسان، وهما أنا - أنت، وأنا - ذاك. وعلى هذه التفرقة تنبني فلسفة الحوار بأكملها عند بوبر، ومنها تتخذ الدراسة طوق نجاة تتشبث به مع تقلبات الحوار. وقبل تتبع هذه التفرقة بين نوعي العلاقات لدى بوبر، يجدر بنا أن نذكر أن بوبر يقسم العالم الذي توجد فيه تلك العلاقات إلى ثلاث دوائر: «حياتنا مع الطبيعة»، وهي أدنى من مستوى الخطاب؛ و«حياتنا مع الناس»، وهي مفتوحة وتتخذ شكل الحوار؛ و«حياتنا مع الكائنات الروحية» وهي لا تستخدم الحوار لكنها تولّده[٤]. ولما كان حديث بوبر عن علاقة «أنا - أنت»، و«أنا - ذاك»،

والاختلافات بينهما وتداعياتهما، مبعثراً في مختلف أجزاء كتابه، فسوف نحاول جمع ما تفرق لتقديم صورة واضحة عن هاتين العلاقتين. وسنبدأ أولاً بالتعرض لعلاقة أنا - ذاك عند بوبر؛ لأنها أيسر في فهمها لقربها من الموقف الطبيعي، ولأنه بالاعتماد عليها سيسهل فهم علاقة «أنا - أنت».

وتكون العلاقة من نوعية «أنا - ذاك» في مجال الأفعال المتعدية للأنا عندما أدرك شيئًا ما وأشعر بشيء ما وأتخيل شيئًا ما وأرغب في شيء ما وأفكر في شيء ما(٥). إن علاقة «أنا - ذاك» هي علاقة تشيؤ أو خلق موضوع مما تواجهه الأنا، ولا يعني ذلك أن هذه العلاقة ترتبط بدائرة الطبيعة أو «حياتنا مع الطبيعة» كما يطلق عليها بوبر، وإنما قد تتبنى الأنا الموقف الذي تقوم عليه علاقة «أنا- ذاك» في أي دائرة من الدوائر التي أوردها بوبر. وتدور علاقة «أنا- ذاك» حول أمرين: أولهما عملية إدراك تقود إلى إعادة بناء العالم بشكل مستمر، وثانيهما عملية استخدام بما يقود إلى تقديم العون والإعداد والتدعيم للحياة الإنسانية(٦). ويؤكد بوبر أن الإنسان لا يمكنه أن يعيش من دون «الذاك» أو الشيء لكن من يستغرق حياته مع «الذاك» وحده ليس بإنسان(٧). ويمكن القول إن التوجه الأساسي للعلوم الإنسانية، بما فيها من رغبة في تحقيق النظرة الموضوعية أو فصل الذات عن الموضوع، وهي النظرة التي يتبناها الباحث العلمي المدقق، ما هو إلا تعبير عن علاقة «أنا - ذاك» في حيز الدراسات الإنسانية(٨).

وفي مقابل ذلك تقف علاقة «أنا - أنت»، فما تشير إليه الأنا بأنت ليس شيئًا وليس موضوعًا بين الأشياء أو الموضوعات ولا يتكون منهما.

بل إنه لا يتقيد بنقطة محددة في الزمان والمكان في داخل شبكة هذا العالم، وليس بالإمكان بحكم طبيعته أن يُدرك ويُوصَف كمجموعة فضفاضة من الصفات[9]. وهكذا بالنسبة «للإنسان الذي أقول له أنت، إنني لا ألتقيه في زمان ومكان معين أو غير ذلك»، لأنني عندما أقيده في زمان ومكان معين، فإنني أعكس علاقتي به لتصبح علاقة أنا بذاك، إذا لم يعد هو أو هي أنت. وعندما تقول الأنا تلك الكلمة الأولية أنت، فإنها لا تدرك هذا الأنت كموضوع أو شيء وإنما تقف في علاقة معه خارج نطاق الإدراك والسببية[10].

ومن زاوية أخرى، يمكننا القول أن علاقة «الأنت» وعلاقة «الذاك»، عند بوبر، إنما تعبران عن موقفين متضادين تجاه العالم. إن موقف «الذاك» هو موقف انفصال بين الإنسان والعالم، الذي يعتبره عالما مكونًا من أشياء ذات صفات وأحداث ذات أجزاء؛ إنه عالم قائم أمام ناظري الإنسان وقابل للملاحظة والمقارنة والقياس والترتيب، وكل ذلك يؤدي إلى استدامة الحياة الإنسانية. أما الموقف النقيض فهو موقف «الأنت» وهو موقف اتصال وتضامن بين الإنسان والعالم، إنه عالم تختفي فيه المقارنة والقياس وينفتح فيه الإنسان على كينونة ما يقابله ككيان موحد يستدعي العالم بأكمله. إنه عالم يفتقد رتابة وترتيب عالم «الذاك»، لأنه يرتدي مظاهر جديدة باستمرار، ومن أجل ذلك يصعب الإحاطة به بنظرة شاملة؛ إن هذا العالم ليس خارج الإنسان بل يثور في أعماقه، إنه روح الروح، وهو لا يساعد على استدامة الحياة الإنسانية لكنه يساعد الإنسان على أن يحصل على ومضة من الأبدية[11]. ويؤكد بوبر في هذا السياق

أن هذين الموقفين أو العلاقتين لا تستبعدان بعضهما البعض، بل بإمكان الإنسان الجمع بينهما في توجهه نحو نفس الشيء، لأن هذا الشيء هو في حقيقته كيان موحد غير قابل للاجتزاء وتتجمع كافة مكوناته وتتفاعل تفاعلاً حيًا في إطار كيان واحد. ويعطي بوبر مثالاً على ذلك بالشجرة، فعلاقة الإنسان معها باعتبارها «ذاك» يُدرس ويُلاحظ ويُقاس ويُصنف ويُستعمل، ليس من الضروري أن يتخلى عنها الإنسان ليدخل معها في علاقة باعتبارها «أنت» ككيان واحد حاضر، لأن صورة الشجرة وحركتها ونوعها ورقمها، كل تلك المعارف إنما هي داخلة في الكيان الموحد للشجرة(١٢). ولهذا يرى بوبر أن علاقة «أنا - ذاك» ليست شراً في ذاتها، وإنما تتحول إلى شر عندما يطلق الإنسان لها العنان فتصبح لها الغلبة بحيث إن عالم «الذاك» الآخذ في النمو باستمرار يسحقه ويسلبه حقيقة الأنا(١٣).

واستنادًا إلى تلك التفرقة الرئيسية بين علاقة الأنت وعلاقة الذاك، التي تمثل قاعدة فلسفة الحوار عند بوبر وطوق نجاة هذه الدراسة، يمكننا أن نسوق بعضا من النتائج المترتبة عليها في تحليل بوبر، لما لها من أهمية في توجيه هذه الدراسة. أولها أن الأنا ليست هي هي في العلاقتين، فليست الأنا في العلاقة بالأنت هي نفسها في العلاقة بالذاك، وإنما تختلف اختلافًا جذريًا في الحالتين. ففي حالة علاقة «أنا - أنت»، تظهر الأنا كشخص وتعي نفسها كفاعلية وتدخل مع غيرها من الأشخاص في علاقات قوامها التضامن الطبيعي، وهي هدف في حد ذاته لأن كل علاقة مع الأنت تفتح الباب أمام نفحة من الحياة الأبدية. أما الأنا في أنا - ذاك، فهي تظهر كذات مجردة مختلفة عما حولها من ذوات وتعي نفسها

كفاعل يدرك ويستخدم ما حوله من أشياء وموضوعات. وهناك انفصال طبيعي بين تلك الأنا وما حولها من موضوعات، وتلك العلاقة لا غاية لها سوى دعم الحياة الإنسانية(١٤). ويضاف إلى ذلك أن الأنا المرتبطة بالأنت لها حاضر، ليس بمعنى تلك اللحظة الزمنية التي تنقضي، وإنما الحاضر هنا هو الحضور الحقيقي الممتلئ، الذي يتحقق من خلال التلاقي في علاقة تكون فيها الأنت حاضرة. أما الأنا في العلاقة مع الذاك، فليس لها حاضر وإنما هي محاصرة بحشد من الأشياء والموضوعات، التي ليس لها حاضر وإنما هي موجودة في الماضي، وبالتالي فهذه الأنا لها ماض فقط، دون حاضر(١٥).

ثانيها أن التبادلية هي السمة الرئيسية للعلاقة بين الأنا والأنت؛ «إن الأنت الذي هو لي، يؤثر عليَّ مثلما أؤثر عليه... إننا نعيش حياتنا محاطين بصورة يُسبر غورها بالتبادلية الجارفة»، وهكذا تتأثر تبادلاتنا وتتشكل بواسطة أعمالنا(١٦). وإن كان بوبر قد توسع في الحديث عن مسألة التبادلية في الدوائر الثلاث التي ذكرناها سلفًا، إلا أننا سوف نقصر حديثنا هنا على ما أورده بخصوص دائرة العلاقات بين البشر. ويجيب بوبر على تساؤله عما هو الحال بالنسبة للتبادلية في تلك الدائرة بأن كل شيء في واقع الحياة يشير إلى أن التبادلية ليست متأصلة في الحياة المشتركة بين البشر. «إنها (أي التبادلية) منة على الإنسان أن يكون على استعداد دائم لها، لأن أحدًا لا يحوزها قط حيازة مضمونة». ولكن بالرغم من ذلك هناك بعض علاقات أنا - أنت في الدائرة الإنسانية تتحقق فيها التبادلية دون أن نصل إلى التمام بحكم طبيعة المجال الذي

توجد فيه تلك العلاقة[١٧] . ويعود بوبر إلى المثال الذي أورده من قبل عن العلاقة بين المعلم والتلميذ، ويرى أن تحقق أفضل إمكانات التلميذ، وهو غاية تلك العلاقة، لا يتم فقط عن طريق تعامل المعلم معه باعتباره موضوعًا ذا سمات ونوازع وميول، بل ينبغي أيضًا أن يعيه ككيان كلي ويثبته في كلية كيانه[١٨] . ولهذا يخلص بوبر إلى نتيجة حول تلك المسألة وهي أن أي علاقة أنا - أنت في مجال علاقة تسعى لتحقيق غاية، من خلال تأثير أحد طرفي العلاقة على الآخر، تستمر في التبادلية لكنها تحرم من الوصول إلى تمامها[١٩] . وبعبارة أخرى يمكننا القول أن تبادلية علاقة «أنا - أنت» تصطدم في الدائرة الإنسانية بواقع وجود علاقات قوة بين أطراف العلاقات الاجتماعية، وتزداد الأمور تعقيدًا إذا صدقنا ما يذهب إليه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو من أن علاقات القوة تخترق كالشعيرات الدموية كافة العلاقات الاجتماعية، لأن ذلك يعني أن التبادلية التامة - بحسب قاعدة بوبر - في أي مجال للعلاقات الإنسانية لن تتحقق، وإن كان قدر منها سيكون موجودًا .

ثالثها أن علاقة «أنا - أنت» تقود إلى علاقة أنا- أنت الأبدي أو الله، إذ أن تلك العلاقة مع «الأنت الأبدي» إنما تضم كافة علاقات «أنا - أنت» الأخرى . وقد ارتأى بوبر في ملحق كتابه أن هذه المسألة تحتاج إلى مزيد من الإيضاح على قدر استطاعته، فبدأ بالقول أن الله يدخل في علاقات مباشرة معنا نحن البشر من خلال ثلاثة أنواع من الأفعال هي الخلق والوحي والغفران . وهذه الأفعال تشير إلى صفة الفاعلية الإلهية التي يعرفها البشر بشكل مباشر . ويتأسس على تلك الفاعلية أن الله خلقنا كفاعلين قادرين على لقائه ولقاء الآخرين، غير أن فاعليته - على خلافنا

- لا تتقيد بنا ولا بعلاقاتنا مع بعضنا كبشر. ولهذا فمن يتوجه إليه لا يحتاج إلى أن ينأى عن أي علاقة «أنا - أنت» أخرى، بل إنه يوجه تلك العلاقات الأخرى «لوجه الله» حتى تكتمل[٢٠]. ومفاد هذا أن العلاقة بين طرفين بشريين ستقود إلى صورة ما من صور العلاقة مع الله، والعكس صحيح أيضًا.

ولعل السؤال الذي يثور بالذهن يتعلق بالعلاقة بين هذا الإطار الفلسفي للحوار لدى بوبر ومجال العلاقة بين الأديان أو الثقافات. وبعبارة أخرى، هل نستطيع أن نجد في التفرقة بين علاقة الأنت وعلاقة الذاك التي تستند إليها فلسفة الحوار لدى بوبر ما يجعل منها أداة تحليلية ومعيارًا تقييميًا بالنسبة لمجال العلاقة بين الثقافات والأديان؟ والحقيقة أننا نستطيع تأسيس الحوار بين الثقافات على فكرة التبادلية، وما يواجهها من صعوبات في دائرة العلاقات الإنسانية، على أساس أن الحوار بين الحضارت ليس سوى محاولة لإدخال التبادلية، باعتبارها قوام علاقة أنا - أنت، في حيز العلاقة بين الكيانات الثقافية الكبرى وتقليص نصيب علاقة أنا - ذاك، وما يرتبط بها من تشيؤ واستغلال أو توظيف لتحقيق غاية معينة، في نفس ذلك الحيز. وهناك عبارة مفتاحية لدى بوبر بإمكانها أن تدعم فكرتنا السابقة تلك؛ «إنني لا أدرك الإنسان الذي أقول له أنت، بل إنني أتخذ موقفي في علاقة معه... وعندما أخطو خارجها فقط أدركه... لأن «الأنت» يوجد بمنأى عن فعل الإدراك»[٢١]. إذن يفرق بوبر، إذا أسقطنا كلماته على الحيز الثقافي، بين إقامة علاقة مع الآخر الثقافي أو الديني باعتباره «أنت» تقف «الأنا» منه موقفًا تبادليا

بحسب مجال اللقاء من جهة، وبين اتخاذ نفس ذلك الآخر كموضوع للخبرة أو الإدراك، هنالك تتلاشى حقيقته كأنت ويغدو مجرد موضوع أو شيء أي ذاك.

والحقيقة أن تحليل بوبر لا يترك نفسه لتنازع التأويلات فيما يتصل بعلاقته بالحيز الثقافي، بل إنه يقيم جسرا ثابتًا صلبًا بينه وبين الحيز الثقافي، حينما يجعل من الثقافة ذاتها تعبيرا عن علاقة «أنا- أنت» واستجابة لها. بحيث أن تصلب أو تبدل علاقة أنا - أنت يؤدي إلى ظهور تشققات في قاعدة الثقافة ويسلبها روحها. في هذا الإطار، يؤكد بوبر أن أية ثقافة كبرى حاضنة للشعوب إنما تقوم على: ١- واقعة حدوث لقاء أو إقامة علاقة؛ ٢- استجابة لهذا اللقاء مع «الأنت» على مستوى منابعها. ٣- وفعل من أفعال الوجود يصدر عن الروح الإنساني. وهذا الفعل الذي تزيده قوةً جهودُ الأجيال المتعاقبة في نفس الاتجاه يخلق في الروح مفهومًا خاصًا عن الكون يمكن فهمه، وهو بمثابة سكن للإنسان، ويتسع لكل من الله والإنسان، ويستطيع تشكيل الاجتماع البشري. وتستمر الحرية والإبداع الإنسانيان طالما يدخل الإنسان في علاقة مع الأنت ويأتي بفعل الوجود، ولكن حينما تكف ثقافة ما عن التمركز حول حدث التلاقي وإقامة العلاقة، الذي يمكنها من تجديد ذاتها باستمرار، تظهر عليها بعض الأعراض الخطيرة. إنها تنكفئ على عالم الذاك، أي الأشياء والموضوعات، الذي تخترق جدرانه الغليظة أفعال تلك الأرواح المتوجهة من حين إلى آخر. وتتضخم السببية فيها لتصبح قدرًا جاثمًا لا فكاك منه، بما يجعل التصور الروحاني للكون يتشوه ويضطرب. وتتصاعد قوة شيطانية تحطم أساس المعنى في الكون

وتجعل فكرة القدر الحكيم تختفي بعد أن يقع الكون في براثن السببية. ويسقط الكون في طغيان الحتمية التي تحيل الكون إلى سجن يحبس فيه الإنسان دون أن يستطيع الفكاك منه كأنه عقوبة على جريمة ارتكبت فى حياة ماضية. وتظل الرغبة فى نيل الخلاص غير متحققة، برغم تعدد المحاولات المبذولة من أجل تحقيقه(٢٢).

**●الأفق الزمني للحوار:**

«أنتم تحسنون تفسير علامات المناخ، لكنكم لا تحسنون فهم الأزمنة التي تعيشون فيها» (إنجيل متى، ١٦)، هكذا ذكر رد عيسى عليه السلام في العهد الجديد على الفريسيين والصدوقيين، الذين جاءوا ليمتحنوه. إن التفرقة الواردة في المقولة السابقة بين الزمان الطبيعي والزمان التاريخي - الاجتماعي تجعلنا ندلف بصورة أفضل إلى نسبية مفهوم الزمان لدى أينشتاين. وتعني تلك الفكرة الثورية البسيطة عدم وجود زمان مطلق، وإنما لكل إطار متحرك الزمن النسبي الخاص به، بحيث لا يغدو هناك مجال للقول «بأن هناك حدثين متزامنين بصورة مطلقة أو حقيقية»(٢٣).

وينتج عن هاتين المقدمتين السابقتين أن جورج قنواتي وجوزيبي سكاتولين، برغم كونهما راهبين كاثوليكيين، متخصصين في الدراسات الإسلامية، والأهم من ذلك أنهما متعاصرين، إلا أن لكل منهما أفقه الزمني الخاص به، بما لا يدعنا نقول بصورة حقيقية أو مطلقة أنهما متزامنين. وسواء أكانا قد التقيا في الصباح الباكر أو عند مغيب الشمس، كما ورد في الآية سالفة الذكر، إلا أن لكل واحد منهما فهمه لعلامات الزمن الذي يعيش فيه.

يتشكل الأفق الزمني، الذي يُظلّل النظرة للحوار عند الرجلين، من إحساس بوطأة الحاضر إن لم يكن بخطر الحاضر، وهذا الإحساس بالخطر يدفع كل واحد منهما إلى تقصي علامات الزمن التي يراها أمامه، وبالتالي يتمكن من تسكين ذلك الحاضر في أبنية زمانية ممتدة. وفي هذا السياق، يلفت النظرة بصورة بارزة لدى سكاتولين إحساسه الحقيقي بالخطر الجسيم الذي يمثله المشروع التكنولوجي، وهو ما يسميه «المخاطرة التكنولوجية العلمية المتغطرسة»، الذي تدفعه غطرسة الإنسان وتكبره من أجل استغلال الطبيعة واستهلاكها بأقصى درجة. ويهدد ذلك المشروع بتفكيك الانسجام الوجودي بين الكائن البشري والطبيعة من ناحية، وبتحويل الإنسان إلى آلة روبوتية فعالة إلى أقصى درجات الإتقان، من ناحية أخرى. وهكذا يرتعد سكاتولين من خطورة التكنولوجيا والعلم، اللذين يهددان بالضياع الكامل لإنسانية الإنسان وبالإبادة التامة للطبيعة[٢٤].

أما جورج قنواتي فيستشعر هو الآخر الإحساس بالخطر، وهو يؤكد أن ما أشار إليه مفكرون غربيون كبار، من أمثال بول فاليري وجاك ماريتان، من خطر قاتل، أو إعصار مدمر تتعرض له الحضارة الإنسانية عشية الحرب العالمية الثانية، «ما يزال العالم يعاني منه حتى بعد انتهاء تلك الحرب بثلاثين عامًا». ففي كل يوم يمر كانت تقرع أسماع قنواتي أنباء عن اشتعال أحداث العنف، اختطاف رهائن، وحدوث انقلابات عسكرية، وتنفيذ إعدامات جماعية، ويضاف إلى ذلك استمرار اشتعال مناطق الصراع في العالم، وإنفاق المليارات من الأموال على التسليح، برغم المجاعات في العالم الثالث وتشرد الملايين من البشر. وأخيرًا

يلاحق قنواتي شبح اندلاع حرب نووية بسبب إنتاج السلاح النووي، مما يدفعه إلى التساؤل: «هل أصبحنا حقا في نهاية عالم قد نضب وأصبحنا ضحية لتناقضاته الداخلية؟»[٢٥].

وتجدر الإشارة هنا أنه بالرغم من اشتراك الرجلين في الإحساس بالخطر الذي تمثله اللحظة الحاضرة، إلا أن هناك اختلافًا لا ينبغي التقليل من شأنه بينهما في تكييف طبيعة هذا الخطر، الأمر الذي يؤدي إلى وجود تباين بينهما فيما يتصل بعمق الإحساس بالخطر وبدرجة التيقن من إمكانية تجاوزه. ولذلك سنعثر لدى كل واحد منهما على قراءة مختلفة لعلامات زمنيهما. إن قنواتي يرى رغم اتساع نطاق الخطر الذي يلاحقه الإحساس به في اللحظة الحاضرة، بحيث يشمل البشرية جمعاء، أن ذلك الخطر ذو طبيعة سياسية، ومن هنا ينفتح السبيل أمامه لتجاوزه من خلال العلمنة كحل يمثل ذروة تجربة دينية وفكرية تاريخية، يغدو الحوار سبيلاً لتعميمه في الحضارات المختلفة، وخصوصا في الحضارة الإسلامية. أما سكاتولين فهو يعتبر الخطر الذي يهدد البشرية أعمق مما ذهب إليه قنواتي، فهو خطر وجودي يهدد وجود الإنسان كإنسان بل ويهدد وجود الطبيعة والحياة ذاتها. وبالتالي ليس هناك حل تستطيع خبرة تاريخية الادعاء أنها تحتكر الوصول إليه وتعميمه على الآخرين، وإنما يغدو الحوار بين الحضارات هو السبيل للوصول إلى حل إنساني مشترك لمواجهة هذا الخطر الوجودي المشترك.

وعلى هذا الأساس يرى قنواتي برغم إحساسه بالخطر أن هناك «سمات ثلاث لعصرنا» تعتبر بالنسبة له علامات الزمان، وهي: الترقي الاقتصادي والاجتماعي للطبقات العاملة؛ ودخول المرأة الحياة العامة

وتمتعها بكرامتها الإنسانية وبشخصيتها؛ وحدوث تحولات اجتماعية وسياسية عميقة على المستوى الإنساني في اتجاه يحقق المساواة بين الشعوب، التي صارت تمثل مجتمعات سياسية مستقلة[٢٦]. ومقارنة بذلك، يستعير سكاتولين مصطلح «البربرية الجديدة» من عالم النفس السويسري كارل يونج، ليصف تراجع الإنسانية المعاصرة، تراجعًا متزايدًا نحو مرحلة حضارية منحطة تشير إلى شيوع أنماط من السلوكيات التي تنحدر دون المستوى الإنساني، الأمر الذي يشير إلى انهيار كامل للقيم الإنسانية على شتى مستوياتها[٢٧]. ويسوق هو الآخر سمات ثلاث تمثل «الملامح الرئيسية التي ترسم الأفق... للعالم الحاضر الذي نحن فيه»[٢٨]، أو علامات الزمان لديه، بحسب تعبير قنواتي أو تعبير العهد الجديد ذاته، إن شئت الدقة. أول علامة لدى سكاتولين هي هيمنة أيديولوجيات وسياسات السوق على مستوى عالمي، وكان من أفظع عواقبها على حد تعبيره خضوع الثقافة الإنسانية بقيمها وأفكارها لاعتبارات السوق العالمي لتتحول إلى منتجات تسويقية. وكان التشظي الأخلاقي - الديني، وهو العلامة الثانية لسكاتولين، بمثابة رد الفعل العكسي للعلاقة الأولى، حيث أدى تذرّي القيم الإنسانية إلى إطلاق الفردية من عقالها، بما قاد إلى تفتت إنسانية الإنسان لأبعد مدى في الإنسان ما بعد الحداثي المتشظي، الذي يجعل خبرته الذاتية قانونه المطلق لنفسه. وأخيرًا، صحوة العصبيات المحدثة من إثنية ودينية وثقافية، كرد فعل للعلامتين السابقتين، من أجل حفاظ الجماعات البشرية تحت تهديدات العولمة على أصالة هويتها وقيمها الذاتية، الأمر الذي يهدد بسبب الانطوائية الذاتية والعدائية في استعادة الذاتية الجمعية بصدامات

مستقبلية بين الجماعات البشرية، فيما يعرف باسم صدام الحضارات[٢٩].

إن الاختلاف في تكييف طبيعة الخطر الحاضر، الذي سيؤثر على عمق الإحساس به، وتأويل علامات الزمان المرتبطة بالحاضر، سيجعل كلا الراهبين يتدثر بسردية مختلفة عن الماضي وامتداده التاريخي الواصل إلى الحاضر، الأمر الذي سيجعل كل واحد منهما يتحرك في أفق أو إطار زماني منفصل عن الآخر. وتقدم لنا الفلسفة المسيحية للتاريخ عند القديس أوغسطين أساسًا هامًا للتمييز بين البنية التاريخية لكلا الرجلين. إذ يميز القديس أوغسطين بين دائرة دنيوية أو متدنية للتاريخ تشهد صعود وسقوط الإمبراطوريات من جهة، ودائرة مقدسة أو متجاوزة للتاريخ تنتهي بظهور المسيح وتأسيس الكنيسة. وفي حين يكون هناك اتجاه في الدائرة المقدسة للتاريخ نحو الكمال الأخروي، ليس للتاريخ الدنيوي اتجاه، وإنما هو انتظار لمجرد النهاية[٣٠]. وعلى هذا الأساس الأوغسطيني، نجد سكاتولين في حديثه عن التاريخ البشري يكشف عن ازدواج بنيوي- إذا جاز القول- فمن ناحية، يشير إلى التاريخ البشري باعتباره تاريخ النعمة والخلاص الإلهيين، ومن خلال ذلك يترقى التاريخ خطوة نحو الكمال[٣١]، الأمر الذي يجعله يعتبر التاريخ البشري سلسلة من المحاولات نحو الأنسنة الذاتية المتزايدة نحو الكمال من خلال تفاعل الإنسان مع البيئات المختلفة[٣٢]. ومن ناحية أخرى، يشير سكاتولين إلى أن الواقع البشري الملموس يثبت أن تاريخ التلاقي بين الشعوب والحضارات يزخر بالصراعات والحروب الدموية بأشكال وصنوف شتى، وهو ما يجعل منها ملمحًا ثابتًا للتاريخ البشري. فقد رافقت

الإنجازات والأعمال الرائعة في المسيرة البشرية كوارث مروعة لا حصر لها، الأمر الذي اتجه بالمشروع البشري نحو مزيد من الأنسنة أملاً في الوصول إلى الكمال دون أي ضمانة مؤكدة للوصول إليه، بل إن «هذا المشروع لا يزال مفتوحًا لتحقيقه أو فشله حتى آخر لحظته»(٣٣). وتلك هي الحقيقة التاريخية المرة، التي تتوج تصور سكاتولين لبنية التاريخ الإنساني، ألا وهي أن تاريخ الخلاص غير مؤكد وغير مضمون وغير حتمي، وأن الخلاص والكمال أخرويان.

وعلى خلاف ذلك يقدم قنواتي رؤية لبنية التاريخ يتخذ فيها الخلاص الإلهي شكل التقدم الذي يتحقق بشكل مؤكد ومضمون وحتمي، هنا في هذا العالم وليس في الآخرة. بل إنه تحقق بالفعل في إحدى بقاع الأرض، وسوف ينتشر حتما ليعم شتى أرجاء المعمورة. ومن أجل ذلك تحتل التجربة التاريخية الأوربية موضعًا مركزيًا لدى قنواتي- وليس الخبرة التاريخية الإنسانية كما عند سكاتولين- من أجل تبيان بنية ومسار التاريخ البشري. يبدأ نموذج التقدم التاريخي منذ عصر النهضة والإصلاح الديني، عندما انكشف بشكل واضح الإخفاق التاريخي للتصور المثالي الذي قدمته مسيحية العصر الوسيط، وبوجه عام الإخفاق لتصور الدولة التي تقوم على الدين. فقد وجهت الروح النقدية المتولدة عن النهضة والإصلاح انتقادات شديدة للأسس التقليدية للمجتمع، أي للسلطة الدينية على وجه الخصوص، ثم أتت الثورة الفرنسية لترسخ الفصل بين الكنيسة والدولة وتستعيد السلطة الزمانية استقلاليتها الكاملة، وتؤكد على الحقوق المدنية للإنسان وكرامته وفرديته. ولعل موضع الثقل الرئيسي في الخبرة التاريخية الأوربية، بحسب قنواتي، هو القرن التاسع

عشر وما تحقق فيه من تقدم هائل واضح للعيان. فلقد كان هذا القرن هو الذي شهد حقبة التصنيع والاكتشافات العلمية والتكنولوجية وتشكيل عالم جديد وإنسان جديد، بسبب تآكل الأبنية الاجتماعية للقرون الوسطى وانحسار مجال الدين في أخلاق الضمير. ومع بزوغ قوة العمل وتحرر المرأة وكسر احتكار النخبة للثقافة، تعددت ويسّرت سبل الاتصال بما أدى إلى زيادة التداخل الكوني والتضامن في العالم. وبرغم أن الحربين العالميتين، وما رافقهما من دمار مادي ومعنوي، قد هزتا أسس الحضارة الأوربية، لكن ذلك لم يجعل مفهوم التقدم يهتز بأي حال في عين قنواتي. إذ يؤكد أن «الرجال ذوي النوايا الطيبة لا ييأسون من الإنسانية ومن إمكانات التقدم المعنوي، ليس فقط فيما يتصل بالأفراد ولكن أيضًا فيما يتعلق بالجماعات القومية والعالمية»(٣٤).

ليس مفهوم التقدم الذي يمثل لب تصور قنواتي للتاريخ، سوى الخطوة الأخيرة في عملية حلولية استهدفت خلق معنى واتجاه للتاريخ الدنيوي، وهو الأمر الذي بدأ، وفق إريك فوجلين، في القرون الوسطى مع يواخيم دي فيوريه، باستخدام الرموز المسيحية ذاتها وإسقاط التاريخ الأخروي على الدنيوي. وتنامت الحلولية في إعطاء معنى وهدف ونهاية لمسار التاريخ البشري نحو الكمال، بما يجعل الخلاص يتحقق على الأرض، ليس كمنحة إليها وإنما في صورة منقطعة الصلة بأي عامل إلهي متجاوز. وعبر عملية مطولة استغرقت حقبتي النهضة والإصلاح الديني، انفصل الهدف الذي يتوجه إليه التاريخ البشري عن أي أصل إلهي متجاوز وصار دنيويًا داخليًا بشكل تام، كما تحقق في فكرة التقدم(٣٥)، التي ما هي إلا المُلك الثالث أو الحالة الثالثة عند يواخيم دي

فيوريه، كما يشير فوجلين. ذلك أن عدم القدرة على تحمل الصبر أو الانتظار أو الشعور بعدم الأمان إزاء المصير الإنساني، وهو ما يشكل جوهر المسيحية ذاتها، هو الذي يدفع إلى البحث عن يقين أو حتمية -أخروية أو دنيوية- للتغلب على مشاعر الخوف والقلق المصاحبة للإحساس بعدم الأمان[٣٦]. وهنا تظهر الحلولية لمنح المعنى للتاريخ البشري والخلاص الإنساني الذي كانت آخر حلقاته مفهوم التقدم، الذي يتبناه قنواتي.

وختامًا لهذا الجزء، يمكننا القول إنه في حين كان قنواتي ما يزال يعيش في القرن التاسع عشر الأوروبي وما تمخض عنه من إنجازات رائعة رسخت مفهوم التقدم، الذي آمن به قنواتي إيمانًا لا يتزعزع، كانت الرياح المدمرة للقرن الواحد والعشرين تعصف بسكاتولين الذي حصل على خبرة مباشرة لآثار العولمة الكارثية وما تتيحه من فرص في ذات الوقت. وسيترتب على اختلاف الأفق الزمني الذي يستظل به هذان الراهبان اختلاف رؤيتهما لعملية الحوار وأطرافه ومستوياته بالكلية.

**• أطراف الحوار:**

بعد استجلاء الأفق الزمني الخاص لكل من قنواتي وسكاتولين، يصبح بإمكاننا تطبيق العناصر التي يقدمها الإطار النظري، الذي حصلنا عليه من مارتن بوبر على فكر كل واحد منهما، من أجل تحديد أطراف الحوار وطبيعة العلاقة بين تلك الأطراف عندهما. ولعل أبرز ما أكده بوبر هو أن «الأنا» لا توجد بمفردها في هذا العالم، بل تقف دائما في علاقة مع طرف آخر، ويفتح هذا العنصر الطريق أمام السعي لتأصيل فكرة الحوار نظريا في الأنا عند كل من قنواتي وسكاتولين.

لم يقدم قنواتي تأصيلاً نظريًا لفكرة الحوار، على الأقل في مجموعة المقالات التي كتبها عبر السنين عن الحوار بين الأديان، لكن هناك إشارات واضحة ومتكررة للإطار النظري لفكرة الحوار لديه. وهنا يبرز اسم المفكر الفرنسي الكاثوليكي جاك ماريتان، الذي تعرف قنواتي -في وقت مبكر من عمره يعود إلى عام ١٩٣٣- عبر لويس ماسينيون وتحليله للحلاج من خلال كتاب «درجات المعرفة» لماريتان(٣٧). كما أشار قنواتي إلى مفهوم «التعددية الثقافية» لماريتان. في إحدى مقالاته باعتباره قادرًا على تقديم نتائج مثمرة في البلدان التي تتعايش فيها الاختلافات الدينية والثقافية(٣٨). وحتى تكتمل الدائرة، أشار ماريتان ذاته في أحد كتبه إلى جهود قنواتي في دراسة العقائد الإسلامية (اللاهوت الإسلامي) باعتباره مثالا على «عالمية الحب» التي تحقق التعاون والتفاهم المتبادل بين المسلمين والمسيحيين(٣٩). ويضاف إلى ذلك ما أورده جان جاك بيرنيس، الذي أرخ للسيرة الفكرية لقنواتي، من أن الأخير كان يشعر منذ شبابه بصلة عميقة بماريتان، الذي تلقى عنه عبر صديقه جارديت، التلميذ المقرب لماريتان، إطارًا تحليليًا يرتكز على «الفلسفة التوماوية»(*)، شعر بالراحة في استخدامه في أعماله(٤٠).

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن تأصيل الحوار في الأنا عند ماريتان يحدث على المستوى المعرفي، إذ يربط ماريتان بين موقف الإنسان بالآخرين وعلاقته بالحقيقة. ويتضح ذلك من عنوان الفصل الذي يعالج العلاقة بين البشر المختلفين قوميًا ودينيًا وفلسفيًا، وهو «الحقيقة والرفقة الإنسانية»، من كتابه «استخدام الفلسفة». ويبني ماريتان موقفه النظري

(*) نسبة إلى «توما الإكويني». (الناشر).

حول العلاقة بين الموقف الاجتماعي والموقف المعرفي على أن القول بأن الأفكار الدينية وما يترتب عليها من مشاعر تغذي الصراعات وتشعلها يحتاج إلى التدقيق. إذ ليست العلاقة بين الموقف من الحقيقة والموقف من الآخرين علاقة مباشرة، وإنما يتدخل ضعف الطبيعة الإنسانية وفظاظة القلب الإنساني ليجعلا من الأشياء المقدسة فريسة للأنانية وإرادة القوة. ومن هنا ينشأ التعصب، الذي لا يمكن أن يكون ثمرة للدين، لأن ازدياد الوعي الإنساني بالحقيقة، سواء أكان مصدرها العلم أو الفلسفة أو الدين، يجعله يتواضع للآخرين، لأنه يتيقن من المقدار الهائل الذي لا يعلمه من تلك الحقيقة. إن الحقيقة تجعلنا نتواضع لأنها تشعرنا بما يتبقى من غير المعروف في إطار معرفتنا. وبعد فصله بين الموقف من الحقيقة والموقف من الآخرين عن طريق الطبيعة الإنسانية ذات الميول الخبيثة المستمدة من إرادة القوة، يفصل بين مستوى الذات ومستوى الموضوع، حيث يقود عدم التمييز بينهما إلى عواقب وخيمة. ففي حين يقع الموقف المعرفي أو الموقف من الحقيقة على مستوى موضوع المعرفة، يقع الموقف الاجتماعي أو الموقف من الآخرين على مستوى الذات العارفة. وينشأ الاضطراب من وضع هذين الموقفين على مستوى واحد، ففي حالة أنصار الحقيقة المطلقة الذين يقسرون الآخرين على قبول الحقيقة فهم يضعون الموقفين على مستوى الموضوع، وبالتالي يرون أنه مثلما ليس هناك حق للخطأ في أن يوجد وبل يتعين أن يمحى، فإن ذلك الأمر نفسه ينسحب على الشخص صاحب الخطأ ويحرمونه من الحق في الوجود. وبالعكس فإن أنصار نسبية الحقيقة، الذين يجعلون الجهل والشك في الحقيقة شرطًا لقيام علاقة تسامح متبادل، يضعون الموقفين على مستوى الذات، وبالتالي يعتقدون أنه مثلما أن الشخص له حق الوجود والاحترام، حتى لو كان على خطأ، فإن الجهل بالحقيقة أو الخطأ أو النسبية لها الحق في الوجود أيضًا، وهكذا

يحرمون الإنسان والعقل الإنساني ذاته من السعي للحقيقة، التي هي أساس كرامته ومبرر وجوده[41].

سيقود هذا الفصل بين الموقف المعرفي على مستوى الموضوع والموقف الاجتماعي على مستوى الذات إلى التفرقة بين طبيعة العلاقة بين الأنظمة الفكرية (الفلسفية أو الدينية) وطبيعة العلاقة بين الأفراد حاملي المعتقدات والأفكار. فليس هناك تسامح بين الأنساق الفلسفية وإنما العدالة الفكرية هي قوام العلاقة بينها، في حين ستقوم بين الفلاسفة رفقة وتعاون وتسامح بناء على تلك العدالة الفكرية[42]، وبالمثل لا تقوم الرفقة أو التسامح بين المعتقدات، وإنما بين أصحاب هذه المعتقدات[43]. ويفضل ماريتان لفظ الرفقة على لفظ التسامح للإشارة إلى العلاقة بين المختلفين، لأنها ترتبط بالصورة الذهنية لرفاق السفر الذين يصادفون بعضهم البعض برغم اختلافاتهم «بروح الود والتضامن والاتفاق الإنساني، أو... الاختلاف الذي يتسم بروح الصداقة والتعاون»[44]. وعلى هذا الأساس، يقوم «الحوار الأخوي» المبني على الصداقة، ويتضمن التسامح والمغفرة، ليس فيما يتعلق بالأفكار، التي لا تستحق المسامحة إذا كانت خاطئة، ولكن إزاء ذلك الرفيق في رحلة السفر، فالحكم على الأشخاص متروك لله وحده[45].

ومقارنة بقنواتي، نجد سكاتولين وبرغم إشارته إلى مارتن بوبر وإيمانويل ليفيناس، باعتبارهما ممن طوروا فلسفة الحوار، إلا أنه نحت بنفسه تأصيله النظري لفكرة الحوار، واستند في ذلك إلى مفهوم اللوجوس القديم. فقد حلل الكلمة اليونانية للحوار dia - logos إلى جزئين الأول dia ويعني بين والثاني لوجوس ويعني كلمة، وميز في بحثه

عن جذور اللوجوس بين الرؤية اليونانية والرؤية الكتابية. وفي نظر الفلاسفة اليونانيين يرتبط مصطلح اللوجوس بحقائق ثلاث ترتبط ببعضها ارتباطًا وثيقًا، هي الوجود والفكر والكلمة. إن اللوجوس يدل، لدى الجيل الأول من الفلاسفة اليونانيين، على البنية الأساسية للطبيعة التي تجعل ظواهرها تقع وفق نظام وتناغم وانسجام وتجعل الكون نفسه كلاً متسقًا متماسكًا متناغمًا، وبالتالي يمكن إدراكه وظواهره بقدراتنا العقلية. ومن ناحية ثانية استخدم اللوجوس للإشارة إلى قدرة الإنسان على الإدراك والفهم للوجود، وبهذا شكّل اللوجوس جوهر الإنسان مثلما شكل جوهر العالم، أي أن إنسانية الإنسان تتحدد بقدرته على إدراك اللوجوس، أي أنه عاقل. ومن ناحية ثالثة، يشير اللوجوس إلى التعبير اللغوي الخارجي الذي يلفظ به الإنسان فكره الباطني ويوصله إلى الآخرين، أي هو الكلمة(٤٦). أما الرؤية الكتابية، فهي تنقل اللوجوس من الحيز الدلالي المتعلق بالقانون غير المشخص أو النظام العقلاني الذي يربط الكائنات في كل موحد في الكون إلى حيز العلاقة الشخصية بين الإنسان وخالقه، حيث تضع الكلمة والحكمة والفكرة الإلهية الأساس المطلق للوجود. وبذلك يدل اللوجوس على الكلمة الإلهية التي تؤسس لحوار دائم في إطار علاقة شخصية بين الله والإنسان محورها هو الكلمة. فالإنسان مدعو إلى إقامة صلة مع خالقه وخالق الكون، الذي يتكلم مع الناس ويستجيب لدعائهم، وهو رب لا حد لنعمته ورحمته ولا نهاية لمحبته وحكمته. ويؤكد سكاتولين أنه برغم التباين بين الرؤيتين للوجوس، فقد حاول الفلاسفة اليهود والمسيحيون الجمع بينهما، الأمر الذي أنتج ثروات هائلة من الفكر والحكمة، إذ جعلوا الكلمة الإلهية أي

اللوجوس الإلهي، وفق الرؤية الكتابية، الأصل والأساس للوجوس الكوني واللوجوس الإنساني. وبهذا استخدم سكاتولين مفهوم اللوجوس لتأسيس الحوار على المستوى الوجودي، فمن خلال اللوجوس صار البناء المنطقي للوجود بناءً حواريًا - بينيًا dia - logical أيضا، لأن اللوجوس وحّد الموجودات في شبكة علاقات فيما بينها ثم في تواصل مع الفكر الإنساني، ثم في صلة مع أساسها المطلق وهو الله ذاته[٤٧]. وبناء على ما سلف يجعل سكاتولين الكائن البشري ليس عقلانيًا Logikos فحسب بل كائنًا حواريًا dia - logikos بالضرورة، إذ هو في حالة حوار دائم، بحكم طبيعة وجوده وطبيعة الوجود بوجه عام، مع الكائنات الأخرى ومع ذاته ومع الأساس المطلق لوجوده أي الله. ولا يستطيع الإنسان أن يعثر على التناغم والسلام مع نفسه ومع غيره، إلا في هذه العلاقة الوجودية - الحوارية العميقة[٤٨]. وهكذا قام سكاتولين بتأصيل الحوار في «الأنا» على المستوى الوجودي.

أما العنصر الثاني من عناصر الإطار النظري لبوبر فهو يتعلق بحالة أو موقف الأنا في العلاقة، فهي ليست هي هي أيا ما تكون العلاقة، وإنما قد تكون الأنا في حالة ذات تواجه موضوعًا تنفصل عنه في سياق الماضي أو في حالة فاعل يتلاقى مع كلية الموجودات ويتصل بها في إطار الحاضر. ويفتح هذا العنصر الطريق أمام استجلاء حالة «الأنا» في علاقته مع الآخر لدى قنواتي وسكاتولين، لكن السؤال الذي يثور هنا هو أين نجد التعبير عن تلك المسألة، حالة أو موقف الأنا، لدى الرجلين؟ وتأتي الإجابة على ذلك أننا نجده في حديثهما عن الذات أو بعبارة أدق في كيفية تناول كل واحد منهما لإشكالية مركزية الذات.

تشكل المسيحية من حيث طبيعة الرسالة وتطورها التاريخي والحالة النموذجية التي وصلت إليها السياق الذي تتجلى من خلاله حالة الأنا في العلاقة عند قنواتي. يأتي الوحي المسيحي بقيمه الثمينة من أجل السماح للإنسان باكتشاف عالم الروح والولوج فيه وإقامة صلة مع خالقه حتى يستطيع أن يعيش حياة فاضلة تتحقق فيها هيمنة الإنسان على الكون في الدنيا والسعادة الأبدية في الآخرة. وجعل الطابع التدرجي للوحي المسيحي رسالته المقدسة تنضج وتتمكن من الكشف عن أعماق الحياة الروحية للإنسان. وهناك في الوصايا العشر، التي تمثل القانون المقدس، المتطلبات اللازمة لتلك الحياة الروحية السامية التي تحقق من خلال المثل المسيحية مملكة الله، إذ إن رسالة المسيح الأساسية هي أن يبحث الإنسان عن تلك المملكة أولا. ولا يعني التمايز بين سلطة الله وسلطة القيصر الانفصال بين المجالين الروحي والزمني، بل خضوع قيصر والحيز الدنيوي الذي يتحكم فيه لسلطة الله، حتى لا تترك قوى الشر طليقة في العالم[٤٩]. ويرتبط بذلك أن الرسالة المسيحية إنما تسمو على الخصوصيات الإثنية والثقافات القومية والمحلية، ولكن بإمكانها التكيف مع شعوب شديدة الاختلاف بأسمائها دون أن يعلق بها شيء منها. ولقد كان القيصر أداة غير واعية بيد العناية الإلهية لنقل الرسالة المسيحية؛ إذ استخدم الحواريون نفس تلك الطرق التي أنشأها الرومان لمسير جيوشهم ونقل تجارتهم بين الأطراف البعيدة لذلك. وكانت المدن القديمة مثل أنطاكيا وروما والإسكندرية وغيرها من المدن في الدائرة المتوسطية من عوامل تسهيل الحوار بين الدين الجديد والثقافات القديمة القائمة، بحيث يمكن القول إن المسيحية تأسست على الثقافة اليونانية - الرومانية وأن

البحر المتوسط شكل المجال الحيوي للمسيحية، من حيث نشأتها وتطورها وتوسعها(٥٠).

إن هذه القدرة المزدوجة للمسيحية، أي التعالي على الخصوصيات الثقافية، وفي ذات الوقت التكيف مع الثقافات المحلية والتلبس بأشكال ثقافية، التي يقررها قنواتي كسمة أساسية للرسالة المسيحية، ستفسر عنده أحداث التطور التاريخي التي مرت بها هذه الرسالة في أوروبا، في إطار العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية أو السلطتين الروحية والزمانية. ولقد كان الحدث الأكبر الذي شهدته أوروبا، حسبما يرى قنواتي، هو أنها لم تعد خاضعة لسيطرة الكنيسة بل اتخذت من اللائكية نهج حياة، فتحررت الدولة من الكنيسة، وتفرغت الكنيسة بشكل تام لمهمتها الروحية بعد أن تخلصت أو تحررت من اختصاصاتها الزمانية(٥١). وتفصيل ذلك أن تكيف الرسالة المسيحية مع الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، مكّن اللاهوتيين من بلورة عقيدة تقضي بالاتصال بين مدينة الله ومدينة الإنسان أو بين الكنيسة والدولة. وأفرز ذلك تصوراً مقدساً للحضارة يوحِّد بين المسيحية والإمبراطورية الرومانية، بحيث صارت الأمور الزمانية إلى حد كبير وظائف كهنوتية تتم تأديتها في ظل الأمور الإلهية. إن خضوع السلطة السياسية للسلطة الروحية في سعيها للحياة الأبدية أفرز ظواهر مثل اعتبار الملوك أساقفة والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، الأمر الذي دلل على إخفاق نموذج مسيحية القرون الوسطى القائمة على تصور للدولة يقوم على الدين. ونتيجة إنجازات عصر النهضة والإصلاح الديني والثورة الفرنسية، تم الفصل بين الكنيسة والدولة، واستعادت السلطة الزمانية استقلاليتها التامة. وظهر مفهوم

الفردية الذي شدَّد على الطابع العام للطبيعة الإنسانية وكرامة الإنسان والحقوق المدنية والمساواة بين البشر ووجود أديان أخرى غير الديانة المسيحية(٥٢).

ويستخلص قنواتي العبرة من تلك الأحداث التاريخية التي مر بها الشكل التاريخي للمسيحية في أوروبا، ليجعل منها نموذجًا لكافة الأديان. إذ يرى أن أحدًا لا يستطيع أن يعكس مسار التاريخ بالتعلق بمؤسسات عتيقة غير مناسبة لمتطلبات العصر الحديث. وبالتالي، «يجب على كافة الأديان أن تقوم بتحديث aggiornamento لذاتها»، ويتأتى ذلك عن طريق إنعاش أو إحياء مبادئها وفصلها عن تراكم القرون. وهناك إشارات مقتضبة في ثنايا حديث قنواتي في سياق آخر عما أدت إليه عملية التحديث النموذجي في المسيحية من تراجع المكون الثيوقراطي أو التصور الثيوقراطي للمسيحية، وظهور الإنسانية الشاملة (humanism intégral) الأصيلة(٥٣)، التي تعد من المفاهيم المميزة لماريتان. ولذلك لإيضاح ما يلمح إليه قنواتي لا غنى عن اللجوء مرة أخرى- وإن كان بإيجاز شديد- لأفكار ماريتان عن الحضارة المسيحية الجديدة. وتنصب المشكلة في أن قنواتي برغم استخدامه لمصطلح الإنسانية الشاملة لماريتان باعتباره التصور النموذجي للمسيحية، إلا أنه يضع له -في إطار فكره- تعريفًا مغايرًا، بل ربما مناقضًا، لتعريف ماريتان. إن ماريتان يدعو إلى دفع التطور التاريخي للمسيحية إلى نقطة أبعد من مرحلة العلمانية، التي يبجلها قنواتي، تلك المرحلة التي عالجت خضوع الأمور الزمانية للسلطة الروحية أو الدين أو الكنيسة في مسيحية القرون الوسطى أو الحضارة المسيحية المقدسة، ليس فقط بمنح المسائل الزمانية استقلالها، بل ذهبت أبعد من ذلك وأحدثت انفصالاً جادًا بين الحضارة الأرضية والإلهام الإنجيلي. إن النقطة التي

يرغب ماريتان في الوصول إليها تمثل عصراً جديداً للمسيحية أوالحضارة المسيحية العلمانية، التي تحافظ على ما اكتسبته المسائل الزمانية من استقلالية في المرحلة العلمانية، ولكنها في نفس الوقت تعترف بدور الدين أوالكنيسة، أي تقدم شكلاً أفضل للاتحاد بين الروحي والزمني من الشكل المسيحي القروسطي. ولهذا لن تكون النقلة النموذجية للمسيحية من الإنسانية المتمركزة حول الإله إلى الإنسانية المتمركزة حول الإنسان، كما لدى قنواتي، وإنما يرى ماريتان عكس ذلك، أي من الإنسانية المتمركزة حول الإنسان إلى تلك المتمركزة حول الإله، وتلك هي ما يطلق عليه ماريتان «الإنسانية الشاملة». ويعرفها من ثم بأنها الإنسانية التي تعترف للإنسان بعظمته وضعفه، في كلية وجوده الجريح الذي يسكنه الإله، بكامل ما في طبيعته من قداسة وخطيئة، وتمكن تلك الإنسانية الوحي الإنجيلي من التغلغل في «كافة الأبنية العلمانية للحياة»، «إنها عمل يطهر النظام الزماني»(٥٤).

وفي مقابل النظرة النموذجية للمسيحية لدى قنواتي، يتعامل سكاتولين مع إشكالية مركزية الذات من خلال طرحها في إطار قضية التعددية الدينية واتخاذه منها موقفًا متقدمًا للغاية، ربما لا يستطيع الكثير من أصحاب العقائد الوصول إليه. ويؤكد سكاتولين على ضرورة تأسيس لاهوت للتعددية الدينية، يتعامل معها كأحد المعطيات الثابتة للتاريخ البشري، التي تطرح تحديات حقيقية على كل دين، الأمر الذي يحتِّم اتخاذ موقف أكثر مسؤولية إزاء تلك القضية، وليس تجاهلها أو التهرب منها بنوع من «الطفولية الانطوائية والتبسيطية السطحية»(٥٥). وخطورة التعددية الدينية، حسبما يراها سكاتولين، هي أنها تصيب

الزعم الرئيسي للوحي الديني بادعائه لاحتكار حقيقة المطلق في صميم قلبه، وبالتالي تؤدي إلى هز الدين، أي دين، هزًا عنيفًا. فلما كان الدين يلمس النواة المركزية للكيان البشري، التي تتعلق بمعنى وجوده وخلاصه، من خلال دعوة الإنسان لاتخاذ موقف حاسم تجاه المطلق وموقف مطلق تجاه وجوده، فإن تعددية الآراء، التي يُنظر إليها على أنها خير في المجالات الإنسانية الأخرى، كالسياسة والاقتصاد والفن، تفتح الباب على مصراعيه في أي دين أمام أسئلة «خطيرة على الجميع»[٥٦]. ولا يقبل سكاتولين المحاولات التاريخية الماضية من قبل الأديان العالمية، التي حاولت اختزال واقع التعددية الدينية عن طريق تصريح كل دين بأن الأديان الأخرى ليست سوى تعبيرات متنوعة بحسب السياق الثقافي لنفس الحقيقة المطلقة الواحدة التي هي حقيقة الدين الذي يقدم تلك المحاولة، ومن هنا جاءت فكرة الشريعة الدائمة في الهندوسية وماهية البوذا في البوذية ودين الفطرة في الإسلام[٥٧].

ويقلب سكاتولين في صفحات اللاهوت المسيحي القديم والمعاصر، حتى يصنف المواقف التي اتخذها اللاهوتيون إزاء قضية التعددية الدينية، وما تنطوي عليه من تحديات. وأول هذه المواقف هو ما يسميه سكاتولين القصرية الدينية، ويؤكد على أن المسيحية هي الدين الأولي والفطري، الذي يحتكر الحقيقة في التاريخ البشري، وما الأديان الأخرى الباطلة سوى ثمرة تكبر وفساد الكائن البشري. ويأخذ سكاتولين على هذا الرأي، الذي يجد جذوره لدى آباء الكنيسة كالقديس أوغسطين والقديس يوستين، سطحيته، وينتقد استمرار ترديده من قبل الدارسين المعاصرين للأديان الكبرى. ويضع سكاتولين في هذا الموقف بعض

اللاهوتيين المعاصرين مثل كارل بارت وهندريك كريمر. أما الموقف الثاني، الذي تزحزح قليلاً عن «القصرية الدينية» فهو موقف الاشتمالية الدينية، الذي يمثله اللاهوتي الكبير كارل رانر، والذي يذهب إلى أن كافة الأديان تقوم بدور خلاصي نابع من واحد منها هو الدين المطلق، وهو المسيحية بطبيعة الحال. وأخيرا على الطرف الأقصى هناك موقف لاهوتيي الكنائس الإصلاحية مثل جون هيك وبول نيتر، وهو التعددية الدينية الاختزالية، التي تضع كل الأديان التاريخية على قدم المساواة وتعتبرها جميعًا وحقًا وتعبيرات مختلفة ونسبية عن المركزية الإلهية المشتركة بينها جميعا. ويلوم سكاتولين على هذه المواقف عدم قدرتها على استيعاب عمق وتعقد الظاهرة الدينية وما هي عليه من ثراء حتى فى إطار تقاليد نفس الدين، بل ومحاولة اختزال ذلك كله في صيغة تبسيطية مجردة[٥٨].

ونتيجة لذلك يحاول سكاتولين تقديم وجهة نظر مسيحية إزاء قضية التعددية الدينية، وتستند هذه المحاولة إلى الجمع بين مبدأين رئيسيين، قام كل موقف من المواقف السابقة بنفي أحدهما وإبراز الآخر على حسابه، في حين أنه كان لا بد برأي سكاتولين من «إثباتهما معًا وعدم نفي أي منهما». وهذان المبدآن هما: المركزية المطلقة لشخص المسيح في المخطط الإلهي لخلاص البشرية دون أن تضاهيه أي شخصية عالمية أخرى؛ والإيمان بشمولية المحبة الإلهية المطلقة. ويقود ذلك إلى عدم إمكانية تجاهل التعددية الدينية أو عدم النظر إليها كمجرد نتيجة لشر البشرية. وبرأينا أن سكاتولين حاول حل الخلاف بين الموقفين المتناقضين من التعددية الدينية من خلال الجمع بينهما في مركب واحد. ولا يعتقد سكاتولين أن ما يقترحه بمثابة حل نهائي للمشكلة، بل يرى ضرورة

الاعتراف «بكل صراحة بأنه لم يطل بعد في أفق اللاهوت المسيحي حل مرض لمشكلة التعددية الدينية». وما يزال الأمر في طور البحث حتى الآن في اللاهوت المسيحي(٥٩).

إن العنصر الثالث في الإطار النظري الذي يقدمه لنا مارتن بوبر، إنما يتعلق بموقف الآخر في علاقته مع الأنا، أي هل يتمثل الآخر لدى الأنا كذاك أي كموضوع لذات لها أجزاء وسمات ويقف في زمان ومكان معينين أم يتمثل الآخر في العلاقة «كأنت» أي ككيان كلي تلتقيه الأنا بكليتها خارج الزمان والمكان؟ ويفتح هذا العنصر الباب أمام محاولة الوصول لطبيعة النظرة للآخر في إطار علاقته مع الأنا، عند كل من قنواتي وسكاتولين. وتنبع نظرة قنواتي للإسلام كآخر في العلاقة مع الأنا من تحليله لتاريخ العلاقة أو اللقاء مع الإسلام وأثره. يؤكد قنواتي أن العلاقة مع الإسلام ليست وليدة اللحظة الحاضرة وإنما تضرب بجذورها في قلب تاريخ الحضارتين الإسلامية والمسيحية. ويتكرر في مقالات قنواتي عن الحوار عرضه لمناطق ثلاث، يرى أنها تمثل ساحة اللقاء أو أماكن لاختراق الثقافة العربية - الإسلامية للغرب المسيحي، وهذه المناطق بحسب ترتيب قنواتي الذي لا يتغير لها هي صقلية وإيطاليا وإسبانيا أو الأندلس. ولا يتسع المجال هنا لتكرار ما أورده قنواتي من تأثير ثقافي إسلامي على الغرب في تلك المناطق(٦٠). لكنه يورد ثلاث حالات نمطية للتلاقي الثقافي بين الإسلام والمسيحية تتمثل في أصل شعر الجوالين والحب العذري ودانتي والإسلام(٦١). ويقر قنواتي بصعوبة إصدار أحكام قيمية على أحداث تاريخية بهذا التعقد من حيث تعدد المتغيرات والأطراف والمؤثرات، ويرغب قنواتي في تفادي موقفين متعلقين بالحكم على العلاقة مع الإسلام: أولهما موقف الرفض القطعي

لوجود أي تأثير للإسلام على أوروبا، بسبب عقم الوجود الإسلامي في أوروبا بحسب هذا الموقف؛ وثانيهما موقف التغني بالحضارة الإسلامية ونسبة كل ما هو جوهري في الحياة الفكرية والعلمية والفنية في العصور الوسطى، وكذلك روائع عصر النهضة لتأثير العرب. ومن أجل ذلك يتبنى موقفًا وسطًا يقتبسه عن جارسيا جوميز، أحد أبرز المستعربين الإسبان المعاصرين على حد وصف قنواتي، الذي يرى أن «الإسلام... كان بالنسبة لنا غذاء ومهيِّجًا في ذات الوقت»[٦٢]. ويؤكد قنواتي صدق حكم جوميز ليس فقط فيما يتعلق بالوجود الإسلامي في إسبانيا، بل في أوروبا كلها. ولم يكن قنواتي في كافة المناسبات حتى مع إشارته لرأي جوميز عن التأثير المزدوج للإسلام على إسبانيا يتحدث عن الجانبين معًا. ففي بعض الأحيان كان يقصر حديثه على الأثر الإيجابي للوجود الإسلامي بأوروبا، ويحيل القارئ لأعمال أخرى تتحدث عن الجانب السلبي[٦٣]، وفي أحيان أخرى بعد أن يفرغ من حديثه عن الأثر الإيجابي للإسلام، يفصل الحديث عن الأثر السلبي له، الأمر الذي كان يأخذه عند ذلك نحو التهديد الإسلامي أو القلب التاريخي لمشكلة علاقة أوروبا مع الإسلام. فلقد تمثل الإسلام لأوروبا منذ البداية «كقوة عسكرية في خدمة عقيدة جديدة متوقدة» ترغب أن تحمل للعالم «نور القرآن وقانونه». ولم يعدُ الأمر بنظر الأوربيين أكثر من هرطقة مسيحية ذات تصور آخر للعلاقة بين الله ومخلوقاته ونمط مختلف اختلافًا تامًا للحياة. ولم يكن هناك أمام أوروبا المسيحية التي تترقب زحف القوات الإسلامية إلا أن تختار بين ثلاثة أشياء: أن تستقبل المسلمين كمخلّصين وتعتنق دينهم وتهجر ديانتها المسيحية، أو أن تظل على مسيحيتها وتقبل العيش في وضع الذمي تحت حماية المسلمين، أو أن تقاوم و«تحرس

هويتها» فلا تحني الرأس أو تستسلم للقوة بل تناضل من أجل حريتها الدينية والقومية. وفي ظل هذا البديل الثالث الذي اختارته أوروبا أتت عملية الاسترداد وطرد المسلمين من إسبانيا وكذلك الحملات الصليبية. ويلخص قنواتي حكمه على الخبرة التاريخية للعلاقة بين الإسلام والمسيحية في الفشل الكامل على المستوى الديني والاجتماعي، ولكن مع وجود تبادل ثقافي ثري على المستوى الثقافي(٦٤).

وعلى خلفية التحليل التاريخي للعلاقة بين أوروبا المسيحية والإسلامية، ستتحدد نظرة قنواتي للإسلام كشريك للحوار أو كآخر في العلاقة مع الأنا، وستكشف الإشارات المتكررة لطه حسين(٦٥) وكتابه «مستقبل الثقافة في مصر» عن طبيعة تلك النظرة للإسلام. إذ يثمّن قنواتي نظرة طه حسين لأصول الحضارة العربية الإسلامية، التي يردها إلى مصادر ثلاثة هي: الفلسفة اليونانية والقانون الروماني والمكون الديني(٦٦). وكان طه حسين يحاكى الكاتب الفرنسى بول فاليرى فى تشخيصه للعقل الأوروبى ورده إلى عناصر ثلاثة هي الفلسفة والفن لدى اليونان، والسياسة والقانون عند الرومان، وعقيدة المسيحية وما تدعو له من خير، فجعل العقل الإسلامي في مصر ينحل إلى نفس هذه العناصر ذاتها. وفيما يتعلق بالمكون العقيدي يغض طه حسين الطرف عن أي اختلاف فيه، لأن «الإسلام جاء متمّمًا ومصدّقًا للتوراة والإنجيل»(٦٧). ولهذا يخلص حسين إلى أن مصر كانت دائمًا جزءًا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية على اختلاف فروعها وألوانها(٦٨)، وتلك «القرابة» بين الحضارتين هي مناط تركيز قنواتي وإشادته بعميد الأدب العربي(٦٩). إن انظرة قنواتي للإسلام، التي سيرتكز فيها على شهادة طه حسين، إنما

هي نظرة تفكيكية تجرد الحضارة الإسلامية من أية أصالة لتجعل عناصرها الأساسية من خارجها، بل وحتى نواتها العقيدية تنزع عنها أي تميز أو اختلاف، وهي أيضا نظرة إدماجية تحشر صيرورة الحضارة الإسلامية في التطور التاريخي الغربي، حيث إن وحدة الأصل تؤدي حتميًا إلى وحدة المآل.

واستناداً لذلك يجمل قنواتي خصائص الحضارة الإسلامية في أنها:

١- حضارة دينية ومتمركزة حول الإله بصورة عميقة، إذ تجسد مركزية «الكاتدرائية - المسجد» في تصميم كافة المدن الإسلامية ذلك الخضوع (الذي هو جوهر الإسلام) من قبل المسلمين للإله القوي الجبار.

٢- حضارة دنيوية فهي تبدي ثقة تامة في الطبيعة الإنسانية ولا تعترف بأية خطيئة أصلية، وتتسم بالنهم في الاستمتاع بالحياة بشكل مكثف فكريًا وحسيًا دون أن يشكل ذلك مشكلة لها على المستوى الأخلاقي، وهناك حدة في المشاعر تجسدت في الأدب عن الحب وكذلك في الاغتيالات السياسية والحركات المتطرفة.

٣- حضارة قنطرة حيث مثّلت وسيطًا استثنائيًا بين الحقبة الكلاسيكية وأوروبا المسيحية(٧٠).

لا غرابة إذن أن يكون أثر صعود الغرب على المجتمعات الإسلامية، ذات البنية الاجتماعية القروسطية والقانون الديني المستمد من مصادر دينية وعلمانية، بمثابة صدمة حقيقية، ابتدأت بحملة نابليون وازدادت حدة مع حركة التغريب في عصر محمد علي. ومنذ القرن التاسع عشر وحتى زمن قنواتي، تمثل التحدي الغربي للإسلام في المجالات المختلفة،

المجال الثقافي (علميًا وتاريخيًا ودينيًا وتكنولوجيًا) والمجال الاجتماعي (بظهور الاشتراكية وتحرر المرأة) والسياسي (بظهور القومية)[٧١].

ونتيجة لذلك يسلط قنواتي الضوء على استجابة التيار التحديثي العلماني لذلك، باعتباره المآل المحتوم للإسلام، إذ يعتبر أبناء هذا التيار الدين شيء والسياسة شيء آخر، ويرفضون التصور التقليدي الجامد للإسلام والارتباط بماض لم يكتمل أبدًا بسبب تأثير الظروف عليه. وفي هذا السياق يبرز قنواتي ما ذكره الكاتب الكبير أحمد أمين عن إمكانية نسخ بعض عناصر الدين الإسلامي: «لو أن الرسول كان حيًا وواجهته تلك الظروف [التي تواجهنا] لأوحيت إليه بكل تأكيد آيات ناسخة»[٧٢]، ليظهر الجوهر الطيع للإسلام. إذ أن الإسلام يجب عليه برأيه أن يقوم بتحديث aggiornamento لذاته هو الآخر، مثلما تطلب العناصر الشابة من المسلمين؛ فيتخلص من معوقات القرون الوسطى ويكيف تشريعاته مع متطلبات العالم الحديث ليقبل بحق الإنسان الأصيل في الحرية الدينية[٧٣].

وفي مقابل ذلك تأتي نظرة سكاتولين للإسلام كآخر أو كشريك للحوار في إطار محاولته لتقديم إسهام من داخل اللاهوت المسيحي - وإن لم يستند إليه بالكلية - لإشكالية التعددية الدينية. ولا ينبغي برأي سكاتولين النظر إلى الخبرات الدينية، والتيارات الروحية بداخلها، على أنها مجرد ثمرة لمجاهدات ورياضات إنسانية محضة، وإنما باعتبارها طرقًا متعددة للخلاص يقودها ويساندها في البدء الحضور الإلهي.
ويشدد سكاتولين في هذا المقام على ضرورة فهم المعنى العميق للأديان، كافة الأديان، باعتبارها تتكون من دعوة إلهية للإنسان واستجابة بشرية

لتلك الدعوة. وتفسير سكاتولين لذلك الأمر، الذي يمكن فهمه على أنه تعديل لظاهراتية هوسرل، هو أن القصدية الجوهرية، بمعنى التوجه الدائم للإنسان ونزوعه نحو شيء ما، التي تشكل بنية الكائن الإنساني، ليست سوى نتاج للتسامي الوجودي للإنسان الذي نستطيع تسميته الحضور الإلهي أو يسميه سكاتولين ذاته «المشاركة الإلهية للبشر»، وهي المشاركة في الذات والصفات معا. وينتج عن القصدية الجوهرية والتسامي الوجودي كلاهما ما يطلق عليه القصدية المتسامية، بمعنى وجود أبعاد تتجاوز الواقع الإمبريقي للغة البشرية وتشير إلى الحقيقة المتعالية المطلقة، والأمر الذي يجعل اللغة الدينية البشرية، أيًا ما تكون، لغة الله وكلام الله مع البشر. ولا يذهب تصور سكاتولين المتعلق بالتعددية الدينية به إلى النسبية أو اللامبالاة، إذ يحذر من وجود أشكال لا حصر لها من الخرافات تلبست بالعنف والاستبداد واندمجت مع تاريخ الشر والفساد، ولذا يؤكد على الحاجة لنظرة نقدية تمييزية للتجليات الدينية في التاريخ البشري كله[٧٤].

وفي هذا الإطار، تأتي نظرة سكاتولين للإسلام، فهو يتوجه صوب مركزه أو ما يطلق عليه الهوية الأساسية له، وهي شهادة الإسلام بالتوحيد المطلق (لا إله إلا الله)، التي تمثل «النقطة المركزية للدين الإسلامي إيمانًا وفكرًا وعملاً». ويسعى سكاتولين إلى لمس مضمون ذلك التوحيد عن قرب، ولهذا يفتش عنه لدى من خبروه في بعده الأعمق وهم الصوفية. ويستعين على ذلك بتقسيم الإمام أبي حامد الغزالي لدرجات أو رتب التوحيد الأربع، وهي: القول باللسان؛ والتصديق بالقلب؛ والكشف بواسطة نور الحق؛ والفناء في التوحيد[٧٥]. وهكذا

يدخل سكاتولين دار الإسلام عبر بوابة التصوف، ولا غرابة في ذلك لأنه يؤكد أن التصوف ليس مجرد جزء لا يتجزأ من حضارة الإسلام وتاريخه، يتمتع بمكانة سامية على مختلف المستويات من عقيدة وفكر وفن وعمل، بل إنه في الحقيقة روح الدين الإسلامي ذاته(٧٦). ومع إقرار سكاتولين بصعوبة تلخيص الأفكار والتجارب والتبصرات، التي ارتبطت بالتصوف باعتباره من دون شك عنده «أهم وأبرز» تجليات الإسلام(٧٧)، إلا أنه يرى إمكانية تلخيصه في عدد من العناصر من أقوال المتصوفة، وهي: ١- أن التصوف خبرة عملية أو معرفة تنتج عن طريق المجاهدات والرياضات الذاتية؛ ٢- أن الطريق الصوفي ينقسم إلى عدد من المراحل تسمى لدى الصوفية المقامات والأحوال، ويختلف عددها وترتيبها من صوفي لآخر؛ ٣- أن نهاية الطريق الصوفي هي الفناء التام في الحقيقة المطلقة أي في الله(٧٨).

وقبل الولوج إلى نظرة سكاتولين للتصوف باعتباره جوهر الإسلام ذاته، يتعين التأكيد على طبيعة تلك النظرة ذاتها للتصوف وبالتبعية للإسلام. فلا تتسم تلك النظرة بالاجتزاء أو التفكيك وإنما هي نظرة شمولية كلية، كما لا تتسم بالانتزاع من السياق والإدماج التابع في فلك آخر، وإنما هي نظرة تأصيلية استقلالية تأخذ في الاعتبار طبيعة السياق وخصوصيته. وتتضح هاتان السمتان لنظرة سكاتولين للتصوف من خلال معالجته لقضيتين خلافيتين رئيسيتين من قضايا التصوف، ألا وهما: منهج دراسة التصوف الإسلامي، وتحديد مصدر التصوف الإسلامي. وتتضح كلية وشمولية نظرة سكاتولين للتصوف من ذلك المستوى الثالث في قراءة النص الصوفي الذي يضيفه للمستويين التحليليين الواردين عند توشيهيكو إيزوتسو وهما المستوى السياقي والمستوى التاريخي(٧٩). ويطلق

سكاتولين على المستوى الثالث المستوى عبر التاريخي أو المتعالي، الذي يتجاوز المقاربة الوصفية الخارجية للتجربة الصوفية الباطنية. ويذكر سكاتولين أن «عند هذا المستوى نلمس أبعاد تجربة الإنسان الوجودية . . . وصولاً إلى عمق بنية الكائن البشري على مستواه الأنطولوجي» حينئذ يتجلى المعنى الأعمق للتجربة الصوفية عنده على هذا المستوى، وهي أنه «هرمنيوطيقا للتجربة الإنسانية العامة في معناها الأقصى وغايتها النهائية». ويؤكد سكاتولين أن عند هذا المستوى فقط يلتقي أو ينصهر أفقه المعرفي مع الأفق المعرفي الصوفي في أفق معرفي جديد أشمل ومشترك[٨٠]. لا غرابة إذن أن يؤكد سكاتولين في مقدمته لديوان ابن الفارض الذي حقّقه على أن الإحاطة بالمعاني الصوفية لا تتطلب البحث العلمي فقط، دون إمكانية الاستغناء عنه، بل تستلزم الصفاء الروحي والاندماج الشعوري ليدرك الباحث بحس مرهف المرامي البعيدة للمتصوف، ويقنع منه بالتلويح ولا يتعنت في المطالبة بالتصريح، حسبما يشير ذاك البيت لابن الفارض، الذي يختم به سكاتولين تلك المقدمة[٨١].

أما النظرة التأصيلية الاستقلالية للتصوف عند سكاتولين فتتضح من مناقشته لمسألة مصدر التصوف الإسلامي، وعلى وجه التحديد في شرحه لآراء المستشرقين الذين نسبوا خبرة التصوف في الإسلام إلى مصادر خارجية من قبيل التأثر والمحاكاة، كالأثر المسيحي أو اليوناني أو الهندوسي أو البوذي. ويرى سكاتولين أن هؤلاء المستشرقين قد وقعوا تحت تأثير فلسفة هيجل للتاريخ، التي قلّلت من قيمة الحضارات غير الأوربية وأصالتها، على اعتبار مركزية الحضارة الأوربية بمعنى أنها آخر مرحلة في «سلسلة من تجليات الروح المطلق عبر التاريخ البشري». ويؤكد أن الأغلبية العظمى من المستشرقين، تحت تأثير لويس ماسينيون،

صحّحوا موقفهم الأول وأجمعوا على أن المصدر الأول والأصلي للتصوف الإسلامي يعود دون شك إلى منابع إسلامية أصيلة، على رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية[٨٢]. ويرى سكاتولين أن قضية مصدر التصوف الإسلامي قضية معقدة للغاية وتحتاج إلى معالجة علمية جادة تنأى عن المواقف الأيديولوجية المسبقة وتعتمد على الوقائع التاريخية الصحيحة[٨٣]. ويخلص إلى أن «التصوف الإسلامي له أصالة واضحة في الدين الإسلامي، دون إنكار بعض التأثيرات من مختلف الثقافات التي صاحبت التاريخ الإسلامي». ويدعم سكاتولين هذا الرأي بالتفرقة بين المصدر الذي هو الأصل والتأثر الذي هو الفرع، ويرى أن التأثر ليس عيبًا وإنما سمة ملازمة لكافة الحضارات وعلامة على حيويتها وتفاعلها ككيانات حية متحركة[٨٤]. ولذلك لم يكن من المستغرب نتيجة طبيعة تلك النظرة للتصوف أن يجعل عنوان كتابه القيم، الذي شارك في تأليفه مع الدكتور أحمد أنور، الباحث البارز في التصوف الإسلامي، وتتبع فيه عبر التاريخ حياة المتصوفة ونصوصهم، «التجليات الروحية في الإسلام»[٨٥]. وأخيراً، يرى سكاتولين أن التصوف، الذي هو تجلّي روح الإسلام في الواقع، هو إلهام روحي أصيل يدفع إلى الثورة الدائمة ضد كل عوامل الفساد الاجتماعي والانحطاط الأخلاقي والجمود في المجتمع، من خلال دعوة المجتمع إلى إصلاح معاشه بممارسة حياتية جادة للدين» لكي يضيء حقيقته الأصلية وهدفه الأخير» وهو اللقاء مع الحقيقة المتعالية المطلقة أي مع الله[٨٦].

- **عملية الحوار:**

إن من العناصر شديدة الأهمية في الإطار النظري لمارتن بوبر تلك

العلاقة بين علاقة «أنا - أنت» وعلاقة «أنا - أنت الأبدي» أو الله، إذ أن العلاقة مع «الأنت الأبدي» تحوي كافة العلاقات الأخرى من ناحية، ومن ناحية أخرى ستقود تلك العلاقات إلى صورة ما من صور العلاقة مع الله. وهكذا برغم أن الأنت الأبدي هو بالفعل أحد أطراف العلاقة في عملية الحوار، إلا أن تصور بوبر لهذا التداخل في العلاقات وإحاطة العلاقة مع الأنت الأبدي بالعلاقات الأخرى، جعلنا ننقل هذا العنصر من قسم أطراف الحوار إلى قسم عملية الحوار من هذه الدراسة، نظراً لأن العلاقة مع الأبدي -بحسب تصور بوبر لها- ستكون إطاراً لعملية الحوار، التي نحن بصدد الحديث عنها هنا. وتزداد الأمور تعقداً بخصوص تأطير الأنت الأبدي لعملية الحوار بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الإله والكنيسة بالعقيدة الكاثوليكية بحسب نص العهد الجديد. إذ جاء فيه: «ووضع الله كل شيء تحت سلطان المسيح وجعله رأس كل شيء لأجل الكنيسة والتي هي جسده المملوء به وهو يملأ كل نقص في كل ناحية» (الرسالة إلى مؤمني أفسيس، ١ : ٢٢- ٢٣). وأيضا ورد فيه: «كان قبل كل شيء وكل الأشياء بقوته تستمر. هو رأس الجسد، أي الكنيسة» (الرسالة إلى مؤمني كولسي ١ : ١٧ - ١٨). ولما كانت الكنيسة بحسب نص العهد الجديد هي الجسد المقدس أو الروحاني للمسيح وهو رأسها، فسوف ترتبط الكنيسة بحسب هذا التصور بالأنت الأبدي بحسب رؤية بوبر، بشكل يصعب الفصل فيه بينهما، فهو ارتباط الرأس بالجسد، ولهذا ستغدو الكنيسة، إذا ما أسقطنا هذا التحليل على حالتنا، كفكر وكمؤسسة إطار لعملية الحوار، أو بلغة بوبر سوف تقود العلاقة مع الآخر إلى العلاقة مع الكنيسة، وستحوي تلك الأخيرة كافة العلاقات الأخرى أيًا كان أطرافها البشريين. ويفرض هذا الأمر علينا بالضرورة

عند الحديث عن عملية الحوار لدى كلا الرجلين التماس رؤيتهما للكنيسة (كفكر وكمؤسسة)، باعتبارها إطاراً لعملية الحوار مع الآخر، التي تنشأ منها وترتد إليها، ودرجة التركيز على الجانب الفكري والجانب المؤسسي في الإطار الكنسي للحوار عند الاثنين.

تتجلى علاقة عملية الحوار بالعلاقة مع الأنت الأبدي، وفق تعبير بوبر، لدى قنواتي من خلال جملة مفتاحية: «لقد انطلق الحوار الإسلامي - المسيحي، إنه مجرد شعلة صغيرة للغاية ولكنه بفضل من الروح القدس صار ظاهرة لا تقبل الارتداء للوراء»(٨٧). ويرتبط ذلك لديه بصورة لا تنفصم بالأمنية العزيزة على قلبه وهي أن يجيب ذلك «النداء الإلهي» الذي دعاه للتقريب الإسلامي المسيحي والعمل على تحقيق اللقاء الأخوي بين البشر على الصعيد الروحاني والفكري والثقافي(٨٨). وفي هذا الإطار، تتحدد فكرة الحوار لديه (أو الدور- الإطار للكنيسة في الحوار)، ويرسيها على ما ذكره البابا يوحنا بولس الثاني، بشأن الأهمية الحيوية للحوار بين الكنيسة والثقافات الأخرى بالنسبة لمستقبل الكنيسة، بحيث يتم استقبال القيم الإنسانية العالمية بروح الأخوة والتضامن من قبل الثقافات الأخرى. وينبع تركيز قنواتي على اللقاء الثقافي بين المسلمين والمسيحيين من تشديد أعلى سلطة في الكنيسة، على حد قوله، على ضرورة منح الحوار الإسلامي - المسيحي بعداً ثقافياً(٨٩). إذن بإمكاننا القول إن قنواتي كان يتحرك فيما يتعلق بالحوار في إطار رؤية الكنيسة، عاملاً على تعميق دورها ونشر مبادئها باستخدام الحوار. وبرغم أن جان جاك بيرنيس لم يوضح بصورة صريحة موقف قنواتي من مسألة التبشير باعتبارها حداً للحوار مع المسلمين، إلا أنه يقر بأن الخلفية التبشيرية لم تكن غائبة عن الجهود التي تعاون فيها

قنواتي مع آخرين بخصوص إقامة مراكز للدراسات الإسلامية. ففي نص، يذكر بيرنيس أن المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية يعتبره وثيقة التأسيس، بعنوان «اقتراحات لمجموعة العلوم الإسلامية»، يذكر الأب شينو: «بالطبع لا يتم الشروع في غزو الإسلام، ولا العمل على تنصير بعض الأشخاص هنا وهناك... بل تكريس [الجهد] لدراسة الإسلام دراسة معمقة، تعاليمه ومجتمعه. إنها مهمة تبشيرية في الأمد الطويل وبصورة مؤسسية»(٩٠).

وقد احتل الجانب المؤسسي الكنسي أهمية خاصة لدى قنواتي، فمنذ أمد بعيد تساءل حسبما جاء في يومياته: «كيف يمكننا تنظيم جبهة من أجل اختراق الإسلام، وذلك عبر توزيع عقلاني للقوى الكاثوليكية؟». وأتت فكرة تأسيس مركز أو معهد الدراسات العربية من أجل ربط وتنسيق جهود المجموعات العلمية والبحثية التي يفتقر بعضها لوجود هياكل منظمة وتتبعثر في أرجاء العالم الإسلامي في المغرب وتونس والجزائر ومصر وفلسطين ولبنان وسوريا والعراق وإيران(٩١). ولهذا عندما يستعرض قنواتي المؤسسات القائمة المهتمة بتشجيع الحوار الإسلامي- المسيحي عند الكاثوليك، فهو يضعها في إطار تراكم الجهود وتبادل الخبرات وتكامل الأهداف وترشيد الموارد. ومن تلك المؤسسات التي تشكل الإطار المؤسسي الكنسي للحوار، الجهاز الرسمي للكنيسة بسكرتارية الأديان غير المسيحية بروما، والمعهد البابوي للآباء البيض بتونس وروما، وجامعة القديس يوسف للآباء الجزويت، والمركز الديني للدراسات العربية، ومركز دراسات العالم العربي المعاصر، ومعهد الآداب العربية، ومركز دار السلام، وعلى رأسها ثمرة حياته المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية(٩٢).

وفي نفس الوقت، تزخر مقالات قنواتي عن الحوار بالإشارات التي تدل على تحركه في إطار الرؤية الفكرية الكنسية، وكذلك اعتماده في بلورة رؤيته للحوار وأهدافه وأساليبه على الوثائق المرجعية للكنيسة الكاثوليكية. ولعل أبرز هذه الإشارات عند قنواتي هي إشارته لعلامات الزمان[٩٣](signes de temps)، التي تحيل بشكل مباشر إلى الوثيقة التي دعا بها البابا يوحنا الثالث لعقد مجمع الفاتيكان الثاني في ديسمبر عام ١٩٦١. وبالاستناد إلى هذا المصطلح المستمد من العهد الجديد، تؤكد الوثيقة باستكشافها لعلامات الزمان في وقتها على ازدواجية الوضع القائم بين الفقر الروحاني للعالم والحيوية المشعة لكنيسة المسيح، الأمر الذي يسهّل المهمة الرسولية للكنيسة نظراً لاستعداد المزيد من الناس لتلقي تعاليمها[٩٤]. وهناك إشارته للتحديث (aggiornamento)، التي تحيل بشكل مباشر إلى وثيقة البهجة والأمل(Gaudium et spes)، وهي أحد أربع وثائق صدرت عن مجمع الفاتيكان الثاني، وتمثل دستور الكنيسة في العالم الحديث، حيث تقدم رؤية شاملة لتصور الكنيسة الكاثوليكية للقضايا الملحة في مجالات الاقتصاد والفقر والعدالة الاجتماعية والثقافة والعلم والتقنية، وتتبنى هذه الوثيقة دوراً أكثر إيجابية ومشاركة للكنيسة الكاثوليكية في العالم[٩٥]. وبالطبع ليس بالإمكان في هذا المقام إهمال إشارته لوثيقة في عصرنا (Nostra Aetate)، وهي إعلان عن العلاقة بين الكنيسة والأديان غير المسيحية، صادر من قبل البابا بول السادس، وقد أرهق جان جاك بيرنيس نفسه في الحديث عن تفاصيل صدور هذه الوثيقة عن المجمع الثاني للفاتيكان والدور الذي لعبه قنواتي في ذلك. وبرغم اتخاذ قنواتي الوثيقة كمرجعية فيما يتعلق بمسألة التعددية الدينية، إلا أن المادة ذات الصلة بالإسلام فيها أي المادة (٣) لا تزيد عن مجرد الإعراب

عن تقدير الكنيسة للمسلمين (ليس للإسلام كدين أو لنبي الإسلام كرسول أو لكتاب الإسلام كوحي) ودعوتهم لتناسي عداوات الماضي والعمل على تحقيق العدالة الاجتماعية والسلام والحرية الإنسانية(٩٦).

ويكشف سكاتولين عن علاقة عملية الحوار بالعلاقة مع «الأنت الأبدي» في جملة مفتاحية: «في أعماق العلاقات البين - شخصية، يخبر الأنا الإنساني ذاته بأنه كائن منفتح متوجه من أصله نحو أساس كلية الوجود.. أو.. بأنه الكائن المجبول على التسامي نحو السر المطلق الأقدس، وهو الله». ويشير سكاتولين مستخدمًا نفس اصطلاحات بوبر إلى علاقة الإحالة بين علاقة أنا - أنت وأصلها الأول ومصدرها الأخير وهو الأنت اللامتناهي، الذي هو الحقيقة اللانهائية التي تخاطب الفاعل البشري وترفعه إلى مستوى أعلى، فتحول دون سقوطه إلى مستوى الأشياء. ويرى سكاتولين أن الأنت اللامتناهي هو ما يرد في الآيات القرآنية بتسمية معروفة هي «وجه الله»، الذي هو الهدف الأقصى للمسيرات البشرية كلها(٩٧). ورغم أن سكاتولين لم يقدم تصورًا لدور الكنيسة الكاثوليكية في الحوار، إلا أنه يدرك بحكم وضعيته وجود إطار كنسي مؤسسي يتحرك فيه. ومن هنا أتى استعراضه لدور المؤسسات الدينية في عملية الحوار بين الأديان، مثل ذكره لأول لقاء بين الأديان على مستوى العالم، الذي انعقد في شيكاغو عام ١٩٨٣ تحت اسم «البرلمان العالمي للأديان»، وتغلبه على المقاومة الداخلية بالكنيسة لهذا الأمر، ليجعل من الحوار بين الأديان واحدًا من أكبر الالتزامات المؤسسية للكنيسة الكاثوليكية في الوقت الحالي(٩٨). وبرغم إدراك سكاتولين التام بأنه يتحرك تجاه مسألة الحوار من داخل الموقف الكنسي المؤسسي والرؤية

الكنسية الفكرية، إلا أنه يحاول توظيف إن لم يكن تطويع هذه الوضعية للانفتاح على فضاء إنساني أكثر رحابة. وتتضح عملية تطويع الإطار الكنسي ذات التوجه الانفتاحي الإنساني من خلال حديثه عما يسميه «القداسة الكونية أو العالمية»، بمعنى أن القداسة الحقيقية في العصر الحالي، أي عصر العولمة، ستغدو من نصيب الذي يعيش في «انفتاح حقيقي بذاته على الآخر المختلف، فيخرج من حظيرته الدينية الخاصة لملاقاة حضور السر الإلهي في التقاليد الدينية العالمية». وبذلك يصير هذا الشخص أخًا كونيا أو أختًا كونيا، تعترف به وتحبه وتقدره مختلف التقاليد الدينية[99]. وعلى هذا الأساس، يعيد تفسير الآية الواردة في العهد القديم: «فقي نورك نعاين النور» ليستخرج معنى أعمق مما يفهم منها، بحيث تعني أن الإنسان عليه انطلاقًا من «النور الموجود في دينه الخاص» أن يستكشف ويبحث عن «كمال النور الإلهي حيثما وُجد»[100].

وكما أسلفنا فإن انطلاق سكاتولين من الموقف الكنسي وتحركه على أرضيته المؤسسية والفكرية، لم يحل دون انطلاق روحه النقدية بالاستناد إلى نفس التقاليد الكنسية من أجل إعادة قراءة النصوص المرجعية والتذكير بجذورها الفكرية المنسية ونقد الممارسات القائمة. ويتضح ذلك بأجلى صورة في تناوله لوثيقة «في عصرنا» الصادرة عن المجمع الفاتيكاني الثاني. إذ يؤكد سكاتولين أن هذه الوثيقة بالإضافة إلى وثائق كنسية أخرى أحدثت تحولاً هاما في لاهوت الكنيسة الكاثوليكية، حيث فتحت أمام الكنيسة آفاق الحوار بين الأديان. ويرى سكاتولين أن موقف الكنيسة القديم الذي استند إلى مبدأ «لا خلاص خارج الكنيسة» الذي حصر الخلاص في الكنيسة بالمعنى الحرفي للكلمة، تم تجاوزه في المجمع

الفاتيكاني الثاني نحو موقف جديد. فقد اعترفت الكنيسة بوضوح وبكامل سلطتها بأن هناك إمكانية للخلاص لكل من يطلبه بالحق، حتى ولو كان من خارج الكنيسة. ويشير إلى وثيقة كنسية أخرى يعتبرها في غاية الأهمية، هي «الحوار والإعلان» الصادرة في عام ١٩٩١، والتي ركزت بدرجة أكبر على المقترحات العملية للحوار بين المنتمين إلى الأديان المختلفة. ويشدد سكاتولين على أن وثيقة الحواز والإعلان «تعتبر من أكمل ما كتب في هذا الموضوع» فضلاً عن أنها تؤكد على الموقف الجديد للكنيسة، الذي استنبطه سكاتولين من وثيقة في عصرنا. لكنه ينتقد فقدان ممارسة الحوار بين الأديان- في الإطار الكنسي بالطبع وإن لم يذكر ذلك صراحة - لجديتها، مما جعل الحوار الديني ينحط إلى مستوى التبادل السطحي للآراء التي لا تهم أحدًا أو الدعاية الرخيصة للآراء الخاصة. ويعزو سكاتولين ذلك إلى الانشغال بالجانب الإجرائي وتناسي الجذور الفكرية للوثائق الكنسية، وخصوصًا وثيقة «في عصرنا»، إذ يرى أن مستهل تلك الوثيقة لم يمنح برغم أهميته بالنسبة للحوار الاهتمام والتقدير اللائقين به. فهو بما يحويه من إعادة تعريف لجوهر الدين ودوره يرسي أساسًا صلبًا لتعددية دينية جادة وحقة، ويمثل نقطة انطلاق لأي حوار جاد بين الأديان. إن هذا الاستهلاك للوثيقة يقدم الأديان باعتبارها إجابات عن تساؤلات تقلق القلب البشري في عمقه حول ماهية الإنسان ومعنى حياته وغايته والفارق بين الخير والشر والطريق المفضي للسعادة ومصير الإنسان بعد الموت وماهية السر المطلق. وهذه الأديان إنما تدخل في حوار مع بعضها البعض، لأن البشر المنتمين إليها يجدون أنفسهم دائما تحت ضغط ملح ومستمر لتلك التساؤلات التي تخترق وجودهم بأكمله. وكما أنه بدون هذه التساؤلات لا معنى للأديان في حد ذاتها،

فإنه من دونها أيضًا لا معنى لأي حوار بين الأديان أيضًا[١٠١]. وهكذا برغم تحرك سكاتولين في الإطار الفكري والمؤسسي الكنسي، تأبى روحه النقدية إلا أن تقوم بتطويعه كما أسلفنا للخروج إلى الفضاء الإنساني الرحب.

إن اختلاف الوضعية التي سيتخذها كلا الراهبين في داخل موقف الكنيسة الكاثوليكية، ذلك الموقف الذي يؤطر لعملية الحوار مع الآخر، سيقود بدوره إلى تباين أساس أو قاعدة الحوار لدى كل واحد منهما، بطبيعة الحال. وبالنسبة لقنواتي، هناك دلائل لديه على أنه يعتبر العقل قاعدة الحوار، منها تصوره أن العقل هو الذي يكتشف وحده بقواه خلق الله للعالم، ويضع الإنسان في مركزه ليكون مسئولاً عنه، وما أتى الوحي إلا لعون العقل متممًا ومضيفًا إليه، حتى يعيش الإنسان حياة فاضلة، تتحقق منها سيادته على الكون وسعادته الأبدية[١٠٢]. ويتصل بذلك إشارته إلى التقدم الذي حدث في القرن التاسع عشر كنتاج للإصلاح الديني والثورة الفرنسية وإحداثهما روح النقد لدى الإنسان الغربي، فضلاً عن جهوده المتعلقة بدراسة الأعمال العلمية والفلسفية للمفكرين المسلمين القدماء. ومع ذلك كله، يحتاج التحقق من تصور قنواتي لقاعدة الحوار مع الإسلام إلى العودة إلى تطور موقفه الفكري من الإسلام ذاته وسبب اهتمامه به وبدراسته. لقد كانت الأسئلة التي حركت قنواتي للاهتمام بدراسة الإسلام منذ بواكير حياته، كما ينقل لنا بيرنيس ذلك من دفتر يوميات قنواتي في أوائل الأربعينيات، هي: لماذا سمحت العناية الإلهية بوجود الإسلام؟ وما هي حقيقة بعثة محمد؟ وكيف ينبغي التعامل مع القرآن «الذي لا يوجد فيه شيء موحى» ولكن توجد به حقائق

مسيحية وسط «بحر من الأخطاء»؟. وقد تساءل قنواتي ما إذا كانت الإجابة على تلك التساؤلات، التي يطرحها المبشرون بشكل خاطئ، توجد على المستوى الصوفي- الروحاني[١٠٣]. غير أن قنواتي أغلق الباب أمام وضع الإجابة على المستوى الصوفي - الروحاني، فهو يرى أنه ليس هناك أصعب من ترجمة وفهم المتصوفة غير المسيحيين بسبب أن الكلمات المتماثلة في الخبرات المختلفة لا تشير إلى نفس الحقائق، الأمر الذي ينسف أي قاعدة للتواصل مع الخبرات الصوفية المختلفة. وعلاوة على هذا يؤكد قنواتي أنه برغم صعوبة التمسك بمبدأ «لا خلاص خارج الكنيسة» بالمعنى الحرفي، إلا أنه ليس من المنطقي أن «يكون الله بعد أن أقام الكنيسة وجعل منها أداة للمداواة قد جعل هناك قديسين من بين الكفار» وحتى لو حدث ذلك و«منح الله... منة الاتحاد للكفار، فإن ذلك لا يمكن إلا أن يكون استثناء فحسب». ومن أجل ذلك فتح قنواتي الباب تأثرا بالفلسفة التوماوية، أمام طرح المسألة على مستوى اللاهوتي والفلسفي، الذي يمكنه من التعامل مع المشكلات الفكرية والعقيدية لدى المسلمين بذكاء وحس مرهف. ورائده في ذلك، والعهدة في هذا على بيرنيس، ذلك التوجيه الذي نقله بحرفيته عن جاك ماريتان: «إن نذرنا ينبغي أن يكون ألا ندمر شيئا بل أن نخدم هذه الثقافات بأمانة.. [أي..] أن نساعدهم على أن يعثروا من جديد على ما يوجد لديهم بالفعل مما هو حقيقي وحكيم وجدير بالاحترام، وأن نساعدهم على أن يتطهروا من أخطائهم وأن نزيل الأحجار من طريق من يبحثون منهم عن الحقائق العليا. وبهذه الطريقة سوف يعدون أنفسهم لتلقي زيارة ابن الإنسان في الساعة المرتقبة»[١٠٤].

أما بالنسبة لسكاتولين فهو يقيم الحوار على قاعدة التصوف، أي على أساس الخبرة الروحية باعتبارها أرضية مشتركة بين الأديان العالمية. ويرأي سكاتولين يحتوي كل دين بداخله على بعد روحي أو صوفي، ويعود ذلك إلى أن هذه الخبرة الروحية أو البعد الروحي لأي دين تنبع من مصدر واحد وهدف واحد وهو المطلق أو الله. ويرتبط بذلك أن الخبرة الروحية أو البعد الروحي لأي دين يتحقق في محل واحد وهو الإنسان، الذي يعتبر الأساس المشترك بين الأديان. وعلى هذا الأساس لا تأتي التجليات الروحية أو الخبرات الصوفية يتيمة أو مفردة في التاريخ البشري وإنما تتحقق في «انسجام واسع وتناغم عجيب» بين مختلف التقاليد الدينية. ولذلك ينبغي أن يمثل البعد الروحي للوجود الإنساني، القاسم المشترك بين البشر، من أجل بناء علاقات إنسانية أخوية قوامها التفاهم والمشاركة. ومما يؤهل التصوف أو البعد الروحي لأن يكون قاعدة الحوار هو ظروف اللحظة الحاضرة، التي ترتبط بعصر العولمة الذي يهدد بهدم الإنسان لهويته الإنسانية بتحويله تحت ضغط الطغيان التكنولوجي إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك، لا أفق لها للتطلع إليه وراء «عالم التلاعب التكنولوجي». والبعد الروحي أو التصوف في كل دين هو المؤهّل لإنقاذ البشرية من هذا السقوط الوجودي لأنه يجدد في الإنسان التساؤل الوجودي حول معنى وجوده ومصيره، وبالتالي يعقد اللقاء مرة أخرى بين الإنسان ونفسه وأساس وجوده، الأمر الذي يجعل الإنسان يستعيد هويته الإنسانية المستلبة(١٠٥).

وسينعكس تباين الراهبين بخصوص قاعدة عملية الحوار على تلك الشروط اللازمة لجعل الحوار ناجحًا، أي محقّقًا لأهدافه، لدى كل

منهما. وفي هذا السياق، يرى قنواتي أن الحوار لا بد أن يتجاوز النزاع أو السجال كي يتحول إلى تبادل أخوي وعلمي يدور حول وقائع تاريخية محددة[١٠٦]. ومن أجل ذلك وضع شروطًا للحوار يتعين الالتزام بها وإلا انزلق الحوار من التبادل الأخوي إلى السجال أو النزاع، وتلك الشروط مستمدة من الحكمة الناتجة عن مقارنته للخبرتين الدينيتين المسيحية والإسلامية. وهي أنه: لا أحد يستطيع أن يتوهم القدرة على عكس مسار التاريخ من خلال التشبث بمؤسسات بالية غير ملائمة لطبيعة العصر الحديث؛ وأن الخلاص لن يتحقق إلا من خلال السعي لإحداث تطور مماثل للتجديد الذي حدث في الغرب؛ وأنه لا بد من إحياء المبادئ الاصلية للدين وفصلها عن التراكمات التاريخية من أجل مقاومة ميل الأديان المؤسسية للتصلب؛ وأنه لا بد من إدراك بطلان الفهم الثيوقراطي للدين وخطورة التعلق به لكونه مصدرًا للاضطراب وعقبة في وجه التطور الاقتصادي والثقافي والروحي، وأن الأديان إنما تقوم بحراسة الإلهام الإلهي المطبوع في القلوب بشرط ألا تؤدي العودة لذلك الإلهام إلى فقدان الاتصال بمتطلبات العالم الحديث[١٠٧].

ومن ناحيته، يضع سكاتولين شروطًا مختلفة تمامًا لجعل الحوار جادًا وحقيقيًا، فلا ينحط إلى مستوى الثرثرة الفارغة أو السجالات العدوانية السلبية[١٠٨]. وتلك الشروط التي يضعها سكاتولين تتلخص في: ضرورة إعلان كل طرف بأمانة وإخلاص لرؤيته ومعتقده؛ ولا بد من التزام كل طرف أقصى درجة من الموضوعية والاحترام تجاه الطرف الآخر[١٠٩]؛ وألا يستغل الحوار بقصد تغيير العقائد وإنما لتحقيق التفاهم والتقارب[١١٠]؛ وأن يدخل كل طرف الحوار بروح التعاطف والتفاهم

بل والتقمص المتبادل من أجل الانفتاح على الحقيقة حيثما ظهرت؛ وضرورة التخلي عن الموقف السجالي الذي يدور حول الدفاع عن الذات والهجوم على الآخر، فيما يتعلق بهوية وحقيقة كل طرف؛ وأن يكون هدف الحوار لدى كل طرف هو ذلك الهدف المشترك المتعلق باللقاء بالحقيقة المطلقة، ولا بد من الإصرار في أي حوار على أن تأتي في المقدمة مسألة ضمان الحرية الشخصية على نطاق واسع في مجال الضمير والتعبير؛ لأنه بدون الحرية لا يوجد إيمان حقيقي وإنما يتحول بالدين، أي دين، إلى مظاهر مفروضة وشكليات فارغة(١١١).

وسيستمر الاختلاف بين الراهبين في الانعكاس على تحديدهما لمجال الحوار، الذي سيكرس كلاهما جهده للعمل فيه طوال حياته. ولإيضاح ذلك بإمكاننا اللجوء إلى مجالات الحوار الديني التي حددتها وثيقة (الحوار والإعلان)، عام ١٩٩١، تلك الوثيقة التي صدرت قبل وفاة قنواتي بثلاث سنوات، ويرى سكاتولين ذاته أنها أفضل ما كتب في هذا المجال. وبحسب هذه الوثيقة، يمكننا أن نسكّن جهود قنواتي في الحوار في مجال الفكر الديني، المتعلق بالفهم التبادل للتقاليد الدينية، اللاهوتية والفكرية؛ فى حين يمكننا أن نضع جهود سكاتولين فى مجال الخبرة الدينية الذي يتصل بالتشارك في التراث والخبرة الروحيين. وفي هذا الإطار يجوز لنا القول فيما يرتبط بقنواتي أن عمله البحثي والعلمي لم يكن في خدمة الحوار فحسب، بل كان ذلك العمل البحثي هو الحوار ذاته، وقد اتخذ من التراث الكلاسيكي العربي، الفلسفي والعلمي واللاهوتي، مسرحًا لنشاطه. ويلخص بيرنيس حصيلة هذا العمل في ٣٠ كتابا، كان قنواتي مؤلفًا مشاركًا في ٢٠ منها، و٦ طبعات محققة لنصوص عربية كلاسيكية و ٣٥٣ بحثًا، فضلاً عن مساهماته في المجلات

والموسوعات. ولم يتخذ عمل حياة قنواتي نمط الدراسة النسقية أو يتبع خطة عمل موضوعة سلفًا، بل كان يترك نفسه يتفاعل مع الاحتياجات القائمة، ويستكشف مناطق ومجالات جديدة للبحث، تاركًا لمن يأتي بعده مهمة كتابة عمل محدد عن هذا الموضوع أو ذاك(١١٢). ومن القائمة التي أعدها بيرنيس عن العروض، التي قدمها قنواتي أمام المؤتمرات المختلفة في الفترة من ١٩٦٦ إلى ١٩٨٩، يمكننا أن نلمح كيف كان قنواتي يطوف بمجالات مختلفة من التراث العلمي والفكري للعرب فاتحًا الطريق أمام المتخصصين إلى الإرث الثقافي العربي المجهول، وبذلك كان يفتح آفاق ومجالات وقضايا للحوار مع المسلمين(١١٣).

أما سكاتولين فهو يرى أن هناك ثلاثة مجالات ذات أهمية خاصة لإجراء حوار إيجابي بين المسيحية والإسلام. أولها البحث العلمي، الذي يتخذ صورة تبادل ثقافي تاريخي عبر الأبحاث العلمية المشتركة، التي تستخدم المنهج النقدي العقلاني وتقدم فهمًا أكثر عمقًا للإيمان الخاص بكل طرف. وثانيها هو الفكر الديني اللاهوتي، الذي يعمل على عدم ترك المجل للصيغ اللاهوتية لمسائل الإيمان، وإنما يعتمد على المقاربة العلمية للقضايا اللاهوتية المشتركة على أساس النظرة المتفهمة والاستعداد لتقبل النور من الطرف الآخر، وهو ما يساعد على مواجهة القضايا التي تستعصي على النظر العقلي. وثالثها هو الخبرة الروحية/ الصوفية، وهو الفضاء المفتوح وراء العقل، الذي يرتبط بالخبرة الوجودية للإنسان في الدخول في اتصال مباشر مع الله(١١٤). ويرى سكاتولين، الذي يختار هذا المجال الأخير ليكرس له عمل حياته، أنه لا بد من السماح بتلاقي المتصوفة الروحانيين «قلبًا لقلب» في أتم الحرية «وسيجدون بكل تأكيد سبلاً للتلاقي والتفاهم فيما وراء حد العقل المحدود والثقافات المحلية»(١١٥).

وأخيرًا وليس آخرًا، إذا كانت عملية الحوار تدور في إطار معين وتقوم على قاعدة معينة وتتحرك في مجال معين، فإنها لا بد أن تسعى للوصول إلى غاية أو نهاية معينة، وليس هناك غرابة أن يختلف الراهبان الكاثوليكيان في غاية أو منتهى الحوار بعد اختلافاتهما في تلك العناصر السابقة من عملية الحوار. وفي هذا السياق، يذهب قنواتي إلى أن دور الأديان والحوار فيما بينها، في اللحظة الحاضرة، هو السعي لخلق حضارة جديدة تحافظ على الفضائل الإنسانية الأساسية لتحقق للإنسان السعادة التامة دون فقدانه للبعد الروحي الذي يصله بالله. ويستخدم قنواتي مصطلح الإنسانية الشاملة لجاك ماريتان - رغم الفوارق التي ذكرناها في تعريفهما للإنسانية الشاملة - ليصف ذلك المثال الذي يستهدفه الحوار بين الأديان. ويوضح أن ذاك المثال يسمح بالحفاظ على المكتسبات التاريخية الثابتة وخصوصًا العلمنة، التي سمحت للإنسان بالوصول إلى النضج الاجتماعي والاستقلالية الفردية دون رفض البعد الروحي. ويؤكد قنواتي أن المثال الذي يقدمه ليس طوباويًا على غرار ما قدمه توماس مور، وإنما يتعلق بنقطة النهاية في تطور تاريخي حقيقي للحضارة، يأخذ في الحسبان مستجدات العصر الحديث وثوابت الدين والحد الأقصى النسبي (وليس المطلق) للكمال السياسي والاجتماعي. ويرى قنواتي أن تحقق ذلك المثال لن يكون بين عشية وضحاها، وإنما هو اختراق بطيء للشعوب لن يستغرق قرونًا فحسب، بل التاريخ البشري بأكمله. وبرغم إمكانية حدوث ارتدادات نحو الهمجية، إلا أن قنواتي يثق في أنه سيكون هناك مع كل خطوة للأمام القليل من التحسين، حتى وإن كان جزئيًا وغير مستقر(١١٦). ويورد قنواتي بتفاصيل دقيقة المستويات التي يتكون منها المثال فهي تبدأ من العلاقة بين الأفراد ثم العلاقة بين المواطنين

والدولة ثم العلاقة بين الدول المختلفة وأخيراً العلاقة بين الدول والمجتمع الدولي[١١٧]. وجدير بالذكر أنه برغم حديث قنواتي عن العلمنة بما تعنيه من تمايز بين السلطتين الدينية والزمانية، إلا أنه يؤكد على الأصل الإلهي للسلطة وعلى ضرورة إرغام السلطة الزمانية برغم استقلالتيها، على تحقيق الخير العام الذي تحدده السلطة الدينية، فلا تصير السلطة الزمنية نهبًا لقوى الشر، وعلى عدم تعارض ذلك مع مبادئ النظام الديمقراطي المتعارف عليها وثوابت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويقوم العالم الأفضل، الذي يتمثل في التعاون الأخوي بين جميع البشر ذوي الإرادة الطيبة، على حقوق الله وحقوق الإنسان والحريات التي يمنحها الدين وضمانات الضمير وأخيرا كلمة الله[١١٨].

وفي مقابل ذلك يرى سكاتولين أنه في ظل اللحظة الحاضرة للعولمة التي تؤدي آليتها إلى تحطيم الهوية الإنسانية للإنسان فضلاً عن الدمار الكوني، يغدو الهدف من الحوار الديني هو استرداد القيم الروحية وإنقاذ إنسانية الإنسان من العدمية. ولذا ستكون غاية الحوار الديني القائم على أرضية الخبرة الروحية لدى سكاتولين هو بناء إنسانية جديدة ومتجددة وعالمية تتصدى لتحديات العولمة بتفعيل القناعات والرؤى الإيمانية الخاصة وليس تهميشها[١١٩]. ويتصل ببناء الإنسانية الجديدة القائمة على تفعيل القناعات الدينية الخاصة إيجاد المعيار الديني المطلق أي المعيار الذي في ضوءه يتم التمييز بين الأديان وصولاً إلى الدين الحق. بعبارة أخرى، يرتبط بناء الإنسانية الجديدة بإيجاد حل لمشكلة التعددية الدينية من خلال العثور على معيار الدين الحق. ويرى سكاتولين أنه برغم إعلان كل دين أن معيار الدين الحق لديه، وهوالذي يمثله، إلا أن مهمة الحوار بين

الأديان ستكون هي البحث عن هذا المعيار، لأن الأمر أخطر وأعمق من أن يجسر طرف على الخوض فيه بمفرده. وإنما ستكون البداية من التقاليد الدينية لكل طرف، التي تمكنه من إلقاء الضوء على التقاليد الدينية للطرف الآخر، وسوف تكون عملية الحوار هى الآلية لوضع تأويل سكاتولين الجديد لآية النور موضع التنفيذ[١٢٠]. وهكذا لا يقدم سكاتولين ابتداءً تصورًا مثاليا تفصيليًا يفيد عملية الحوار الديني بالسعي للوصول إليه بالضرورة، بل يترك نهاية الحوار مفتوحة للوصول إلى أفق أعلى وأسمى مما لدى كل طرف، وإن كان يشترط على كل دين أن يفي بمتطلبات أساسية للوصول إلى الغاية النهائية المفتوحة للحوار. وتلك المتطلبات هي: إعادة النظر في جوهر الرسالة الأصلية، والمواجهة النقدية للحداثة المعاصرة مثلما حدث في الإصلاح الديني المضاد، تأصيل فكرة الحوار في بنية الدين ليصبح دينًا حواريًا، وترسيخ الوعي بحقوق وحريات الإنسان[١٢١].

**• الخلاصة:**

بعد أن استعرضنا الأفق الزمني للحوار وأطراف الحوار وعملية الحوار لدى جورج قنواتي وجوزيبي سكاتولين، حان الوقت لتقييم رؤية كل واحد منهما للحوار الديني. ويجعلنا ذلك نستحضر ما ذكره مارتن بوبر عن الموقفين الأساسيين للأنا وهما «أنا - أنت»، و«أنا - ذاك»، من حيث إنهما وإن كانا متمايزين بل ومتناقضين، إلا أنهما لا يستبعدان بعضهما البعض، بل بإمكان الإنسان الجمع بينهما في توجهه نحو نفس الشيء؛ لأن الشيء ذاته كيان واحد غير قابل للاجتزاء. ويقودنا ذلك إلى تصور

أن هذين الموقفين، هما بمثابة نمطين مثاليين بلغة ماكس فيبر، وهناك طرفا متصل يوجد عليه ما لا نهاية من النقاط، تتفاوت كل نقطة منها في درجة أو نسبة هذين الموقفين في الوضعية التي تمثلها. وإذا طبقنا فكرة المتصل تلك على الوضع الحضاري، لأمكننا القول بأن هناك خطًا متصلاً نستطيع أن نسكّن عليه الأشكال المختلفة للعلاقات بين الحضارات. وفي أحد طرفي ذلك الخط، هناك موقف التآخي أو التحالف بين الحضارات، وجوهره أن تكون العلاقة بين الحضارات هي علاقة أنا - أنت، وفي الطرف الآخر، هناك موقف التسيد أو السيطرة بين الحضارات، وجوهره أن تكون العلاقة بين الحضارات هي علاقة أنا - ذاك.

وبناء على ذلك يثور التساؤل: أين تقع رؤية قنواتي وسكاتولين على متصل الحضارات ذاك؟ أو أيهما أقرب للتآخي الحضاري أو التسيد الحضاري؟ أو أيهما يغلب على موقفه علاقة أنا- أنت، أو أنا - ذاك في العلاقة مع الآخر الحضاري أو الإسلام؟ وتقتضي الإجابة على ذلك الاستعانة بفكرة التبادلية التي يجعلها بوبر علامة مميزة لعلاقة «أنا- أنت»، وبالتالي معيار التفرقة بين الموقفين الأساسيين. ولا بد من التأكيد في هذا المقام على ما أوردناه سلفًا من أن التبادلية بمعنى إمكانية تبادل المواقع والتأثير المتبادل بين الطرفين تصطدم بواقع وجود علاقات قوة بين أطراف العلاقات الاجتماعية، الأمر الذي يجعل التبادلية التامة أو المطلقة غير ممكنة التحقق في الواقع، وإن كان قدر منها قابلاً للتحقق في الواقع. وبالتالي سيكون مناط الإجابة على التساؤلات السابقة هو تحديد أي الراهبين يغلّب الطابع التبادلي على موقفه من الآخر الحضاري، بما يجعله أكثر قربًا لهذا الطرف أو ذاك من طرفي متصل الحضارات.

إذا تأملنا فكرة الحوار لدى قنواتي فسوف نجد أن العمل البحثي على الإرث الثقافي الكلاسيكي العربي يحتل منها موقع القلب، بل يتماهى هذا العمل البحثي مع الحوار مع الآخر عند قنواتي. وإذا تأملنا أدوات العمل البحثي، الذي يمثل قلب الحوار لدى قنواتي، حسبما تبرزه الأبعاد المتعددة للمعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية، التي يذكرها قنواتي، لألفيناها تتعلق بالبحث والمكتبة والتدريس والمؤتمرات والمجلات العلمية(١٢٢). إن هذه الأدوات التي لا غنى عنها للعمل البحثي سترسخ لا محالة علاقات سلطة على المستوى المعرفي بين الذات الباحثة وموضوع بالبحث، وذلك بغرض توجيه الموضوع في الواقع نحو الاقتداء بالذات كنموذج أعلى. وليس هناك من شك أن رسوخ علاقة السلطة بين الذات والموضوع على المستويين المعرفي والواقعي سوف تحول دون حدوث أي تبدل للمواقع أو تبادل للتأثير في إطار العلاقة بين الطرفين.

وفي مقابل ذلك، يكشف مفهوم التأملات، الذي يتصدر عنوان الكتاب الذي كتبه سكاتولين حول الحوار الديني، عن طابع آخر للعلاقة مع الآخر، وفق معيار التبادلية عند بوبر. إن سكاتولين يصف فصول كتابه على أنها تأملات بمعنى أنها حصيلة سنين من «التفكر والتدبر والتجارب في مجال الحوار»، و«ليست مجرد دراسات أكاديمية» عن الحوار(١٢٣). ولا شك أن سكاتولين يصل بهذا المعنى للحوار بين تراث «الاعترافات»، التى برزت عند القديس أوغسطين فى الفلسفة المسيحية وبين تراث «التأملات» التي برزت عند رينيه ديكارت في الفلسفة الحديثة. ولكنه يزيد على ذلك بأنه جعلها مفتوحة لا تقتصر عليه

ويوجهها للقارئ، بل يدعو القارئ إلى أن يتولى دوره هو «ويشارك في هذه التأملات»(١٢٤). ويعتبر سكاتولين أن إجابة القارئ لدعوته والمشاركة في هذه التأملات هي سبيل إجراء «حوار ديني فعال لخير الناس أجمعين»(١٢٥). إن إطاحة سكاتولين بعلاقة المؤلف- القارئ ودعوته للقارئ للمشاركة كمؤلف أو فاعل، إنما تعني إطاحته بعلاقة السلطة المعرفية والواقعية بين الذات والموضوع، وفتحه الباب أمام تبادل حقيقي للمواقع وتأثير مشترك فعال بين الطرفين.

الهوامش:

(1) Descartes, Rene, Discourse on method and the meditations, England: Penguin Books, 1979, 10th - ed, p. 30.

(2) Diamond, Malcolm L., Martin Buber: Jewish existentialist, NY: Oxford Univ. Press, 1960, p. 12.

(3) Buber, Martin, I and Thou, NY: Charles Scribner's sons, 1958, 2nd ed., p. 4.

(4) Ibid., p. 3-4.

(5) Ibid., p. 38.

(6)Ibid., p. 34.

(7) Diamond, Malcolm L, op. cit, p. 21..

(8) Buber, Martin, op, cit, p. 8.

(9) Ibid., p. 9.

(10) Ibid, pp. 31- 33.

(11)Ibid., p. 7.

(12)Ibid., p. 46.

(13)Ibid., pp. 62- 63.

(14)Ibid., pp. 12- 13.

(15)Ibid., pp. 15- 16.

(16)Ibid., p 131.

(17)Ibid., p. 132.

(18)Ibid., p. 133- 134.

(19)Ibid., pp. 135- 136.

(20)Ibid., p. 9.

(21)Ibid., p. 55.

22

(٢٣) والتز إيزاكسون، أينشاتين: حياته وعلمه، ترجمة: هاشم أحمد محمد، مكتبة الأسرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣، ص ١٥٦.

(٢٤) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني: من أجل ثورة روحية متجددة، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠١٣، ص ص ٥١- ٥٢.

(25) G. Anawati, Le dialogue des religions et l'avenir de la civilisation, in Mourad Wahba (ed) Islam & civilization: Proceedings of the first international Islamic philosophy conference 19- 22 November 1979, Cairo: Ain Shams Univ. Press, 1982, p. 97.

(26) Ibid, p. 110.

(٢٧) جـوزيبي سكاتولين، تأمـلات في التـصـوف . . . ، مـرجع سـبق ذكره، ص ١٥١ .

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٤٤ .

(٢٩) لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ١٤٥- ١٥٣ .

(30) Eric Voegelin, The New Science of Politics, in Moernity without Restraint, the collected works vol. 5, Missouri: Modernity of Missouri Press, 2000, p. 184.

(٣١) جوزيبي سكاتولين، تأملات . . مرجع سبق ذكره، ص ص ٨١- ٨٢.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٩٦ .

(٣٣) المرجع السابق، ص ص ٩٧- ٩٨ .

(34) G. Anawati, Le dialogue des religinons et l' avenir.., op. cit, pp. 101- 102.

(35) Eric, Voegelin, The New Science of politics, op. cit, pp. 184- 185.

(36) Ibid., p. 187.

(37) G. Anawati, Louis Massignon et le dialogue Islamo- chrétien, in Presence de Louis Massignon: Hommages et témoignages, Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1987, p. 209.

(38) G. Anawati, L' aspect culturel du dialogue islamo-chrétien, Seminarium, vol. 26, No 1, 1986, p. 157.

(39) Jacques Maritain, On the use of philosophy, princeton: princeton Univ. Press, 1961, pp. 41- 42.

(40) Jean- Jacques Pérennès, Georges Anawati (1905- 1994): Ein Ägyptischer Christ und das Geheimnis des Islam, Freiburg: Verlag Herder, 2010, p. 123.

(41) Jacques Maritain, On the use of philosophy, op. cit, pp. 21- 24.

(42) Ibid., pp. 28- 29.

(43) Ibid, p. 35.

(44) Ibid, pp. 32- 33.

(45) Ibid, p. 35.

(٤٦) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف، مرجع سبق ذكره، ص٥٥.

(٤٧) المرجع السابق، ص ص ٤٤- ٤٥.

(٤٨) المرجع السابق، ص ص ٤٦- ٤٨.

(٤٩) المرجع السابق، ص ص ٥٠- ٥١.

(50) G. Anawati, Le dialogue des religions et l' avenir, op. cit, p. 100.

(51) G. Anawati, Le Méditerranée et le dialogue culturel, op. cit, pp. 9- 10.

(52) G. Anawati, La rencontre de deux cultures, en Occident au Moyen - Age: Dialogue Islamo-chrétien et activité missionaire, Estudios Lulianos, vol. 29, No 81, 1989, p. 177.

(53) G. Anwati, le dialogue des religions et l' avenir, op. cit, pp. 101- 102.

(54) Ibid. pp. 105- 106.

(55) Jaques Maritain, The range of reason, www.nd.Edu/ Departments/ etext/ range.htm, pp. 192- 193.

(٥٦) جوزيبي سكاتولين، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٦ .

(٥٧) المرجع السابق، ص ١٥٧ .

(٥٨) المرجع السابق، ص ١٥٨ .

(٥٩) المرجع السابق، ص ص ١٥٩- ١٦٠ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ص ١٦١- ١٦٢ .

(61) لمزيد من التفاصيل بخصوص ذلك، انظر: G. Anawati, La Méditerranée. et le dialogue culturel- op. cit, pp 12- 14. وأيضا في:

G. Anawati, La renconctre de deux cultures du dialogue, op. cit, pp. 170-175.

وكذلك في :

G. Anawati, L'aspect Culturel du dialogue op. cit., pp. 151-155.

(62) G. Anawati, L' aspect culturel op. cit, لمزيد من التفاصيل، انظر:

pp. 148- 150.

(63) G. Anawati, La rencontre de deux op. cit, pp. 170- 171.

(64) G. Anawati, L' aspect culturel, op. cit, p. 151.

(٦٥) لمزيد من التفاصيل حول علاقة الراهب الدومينيكاني بطه حسين وكتابه المذكور، انظر:

Jean- Jacques Pérennes, Georges Anawati (1905- 1994), op. cit, pp. 153- 160.

(66) G. Anawati, L' aspect culturei, op. cit, p. 145. & G. Anawati, La Mediterranée, op. cit, p 9.

(٦٧) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠١٣، ص ص ٢٩- ٣٠.

(٦٨) المرجع السابق، ص ٢٧.

(69) G. Anawati, La Méditerranée op. cit, p 9.

(70) G. Anawati, L' aspect culturel, op, cit, pp. 145- 146.

(71) Ibid, p. 126.

(72) G. Anawati, le dialogue des religions.., op. cit, pp. 104-105.

(73) G. Anawati, La rencontre op. cit, p. 178.

(٧٤) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف. . . ، مرجع سبق ذكره، ص ص ١٠٠- ١٠٣.

(٧٥) المرجع السابق، ص ص ٨٣- ٨٤.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٣٨٧.

(٧٧) المرجع السابق، ص ٣٦٩.

(٧٨) المرجع السابق، ص ص ٣٧٢- ٣٧٣.

(٧٩) جوزيبي سكاتولين، قراءة للنص الصوفي: ملاحظات هرمنيوطيقية، عدد خاص عن التعددية الثقافية، دفاتر فلسفية، عدد ٣، ٢٠١٣، ص ص ٣٢- ٣٨.

(٨٠) المرجع السابق، ص ص ٣٨- ٤٠.

(٨١) ونص هذا البيت هو:

وعني بالتلويح يفهم ذائق غني عن التصريح للمتعنت

جوزيبي سكاتولين، مقدمة في ديوان ابن الفارض، نصوص عربية ودراسات إسلامية، المجلد ٤١، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ٢٠١٤، ص ص ١٣- ١٤.

(٨٢) لمزيد من التفاصيل، انظر جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف. . . ، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٨٠- ٣٨٣، وأيضا عادل محمود البدر وجوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، قراءات في التصوف الإسلامي: من النص إلى التأويل، تحت الطبع، ص ص ٥- ٧.

(٨٣) جوزيبي سكاتولين، تأملات. . . ، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٢.

(٨٤) المرجع السابق، ص ص ٣٨٤- ٣٨٥.

(٨٥) انظر جوزيبي سكاتولين، وأحمد حسن، التجليات الروحية في الإسلام: نصوص صوفية عبر التاريخ، القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب.

(٨٦) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف. . . ، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩٣، ص ٣٨٨.

(87) G. Anawati, Organismes et aspects du dialogue Islamo-Chrétien chez les catholiques, Concilium, No 116, 1976, p. 126.

(88) G. Anawati, Louis Massignon, op, cit, p. 210.

(89) G. Anawati, L' aspect culturel, op. cit, pp. 144- 145.

(90) نقلا عن: Jean- Jacgues Pérennès, Georges Anawati.., op. cit, pp. 145- 146.

(91) Ibid, p. 133.

(92) G. Anawati, Organismes et aspects du dialogueì, op. cit, pp. 121- 125.

(93) G. Anawati, Le dialogue des religiouns, op. cit, p. 110.

(94) The Apostolic Constitution, Humanae salutis, p. 2.

(95) Jean- Jacques Pérennès, op. cit, pp. 245- 83.، للمزيد أنظر

(96) Declaration on the relation of the church to non-Christian religions, Nostra Aetate.

(٩٧) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف . . . ، مرجع سبق ذكره، ص ٦٧ .

(٩٨) المرجع السابق، ص ص ١١٢- ١١٣ .

(٩٩) المرجع السابق، ص ١٢٥ .

(١٠٠) المرجع السابق، ص ص ١٠٥- ١٠٦ .

(١٠١) المرجع السابق، ص ص ١٣١- ١٣٤ .

(102) G. Anawati, Le dialogue, op. cit, p. 100.

(103) Jean- Jacques, Pérennès, op. cit, p. 116& p. 120.

(104) Ibid., pp. 128- 130.

(١٠٥) جوزيبي سكاتولين، تأملات في التصوف . . . ، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٩٤- ٣٩٥.

(106) G. Anawati, L' aspect culturel, op. cit, p. 156.

(107) G. Anawati, Le dialogue, op. cit, p. 106.

(١٠٨) جوزيبي سكاتولين، تأملات . . . ، مرجع سبق ذكره، ص١١٦ .

(١٠٩) المرجع السابق، ص ٧١ .

(١١٠) المرجع السابق، ص ٩٤ .

(١١١) المرجع السابق، ص ص ١٠٦- ١٠٨ .

(112) Jean- Jacques Pérennès, op. cit, pp. 312- 313.

(113) Ibid, pp. 310- 312.

(١١٤) جوزيبي سكاتولين، تأملات . . . ، مرجع سبق ذكره، ص ص ١١٨- ١٢١ .

(١١٥) المرجع السابق، ص ص ١٢٢- ١٢٣ .

(116) G. Anawati, Le dialogue, op. cit, pp. 98- 99.

(117) Ibid, pp. 106- 115.

(118) Ibid, pp. 115- 116.

(١١٩) جوزيبي سكاتورين، تأملات . . . ، مرجع سبق ذكره، ص ص ٣٦- ٣٧، ص ٢٨ .

(١٢٠) المرجع السابق، ص ص ١٠٤- ١٠٥ .

(١٢١) المرجع السابق، ص ص ١٧١- ١٨٤ .

(122) G. Anawati, Organismes et aspects, op. cit, p. 124.

(١٢٣) جوزيبي سكاتولين، تأملات . . . ، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦ .

(١٢٤) المرجع السابق، ص ٢١ .

(١٢٥) المرجع السابق، ص ٣٧ .

## الوعي الحضاري في الفكر العربي المعاصر
## قراءة في كتاب «أوروبا والإسلام» لهشام جعيّط

**مقدمة:**

برغم عمق إحساس المفكرين العرب بالانتماء لحضارة ما، على اختلاف تحديدهم لتلك الحضارة، إسلامية أو عربية أو مصرية فرعونية أو سورية فينيقية، إلا أن قضية الوعي الحضاري بالذات والحضارية لم تنل نصيبها الذي تستحقه من الدرس والبحث، كمستوى لدراسة الفكر العربي الحديث والمعاصر. وهناك العديد من الأسئلة البحثية التي تثار على هذا المستوى التحليلي بما يجعله عالمًا لا يشك أحد في وجوده، فبداية ما هو ذلك الوعي الحضاري؟ وما هو الأساس الذي يرتكز؟ وما هي مصادره التي تمده بموضوعاته؟ وكيف تشكّل هذا الوعي عبر الزمان؟ وما هي نقطة البداية التي تحدد نشأة هذا الوعي؟ وما هي الأشكال التي اتخذها في الماضي ويتخذها في الحاضر؟ وما هي إمكانات تطوره في المستقبل؟ وتجدر الإشارة إلى أن هذا المستوى الذي لا يُشك في وجوده يمكن أن يصبح عالمًا تزدحم فيه الأسئلة والأجوبة، وتثار فيه المشكلات التي تنقسم إلى أقسام عديدة لتفتح آفاقًا جديدة لهذا العالم. غير أن تتبع هذا المستوى والمجال الفكري الذي ينبني عليه هو أعظم شأنًا وأصعب جهدًا وأوسع مجالاً من أن تدركه هذه الورقة ولا حتى عشرة من مثلها. ولهذا سوف تعمد الورقة إلى التعامل مع موضوعها بصورة أقرب ما تكون إلى المشابهة، التي أوردها لويس ألتوسير في مذكراته، من التنقيب عن النفط في طبقات الأرض والتنقيب عن الموضوعات في طبقات

الفكر. إنها خطوة ربما تسبق أركيولوجيا فوكو، إذ لا تكون البداية في التنقيب عن النفط بحفر آبار عميقة مباشرة، ولكن بإحداث ثقوب عديدة غير عميقة لاستخراج العينات قبل البدء في الحفر والبناء. ومن هذا المنطلق لا تعدو هذه الورقة أن تكون مجرد محاولة لإحداث ثقوب من أجل استخراج عينات للموضوع من تحت طبقات الفكر.

إشكالية الدراسة: يفترض أن إشكالية الدراسة تحدد زاوية النظر إلى الموضوع، لما كان الباحث لا يملك الإحاطة بأي موضوع من كافة أبعاده، ويتأتى للإشكالية أن تمكن الباحث من شق طريقه داخل الموضوع لما كانت تأخذ صورة مفارقة بين أمرين، بحيث أن تناول الباحث للموضوع بالدراسة من هذه الزاوية يرتد على نفسه ليرفع هذه الإشكالية بفك الاشتباك بين عنصري المفارقة. ولتصميم إشكالية للدراسة تليق بموضوع البحث، تنبغي العودة إلى البداية، ليس البداية التاريخية للفلسفة وإنما إلى بداية الموقف الفلسفي ذاته، بما يتضمنه من نقلة من الوعي الطبيعي أو اللاوعي بالذات إلى الوعي الذاتي أو الوعي بالذات.

في هذا السياق، يتيح لنا الكهف المظلم عند أفلاطون تجربة فكرية تتحقق فيها النقلة السابقة، فهناك داخل الكهف أسفل الأرض يقبع عدد من الأفراد وقد قيدت أعناقهم وأرجلهم بحيث لا يتحركون ولا يديرون رؤوسهم. وفي خارج الكهف هناك النار كمصدر للضوء والطريق الذي يفصل الكهف عنها ويتحرك فيه المارة حاملين الأوعية والتماثيل والأشكال. ولما كان الكهف يصله الضوء من مدخله المطل على الخارج الموجود في مستوى أعلى من مستوى الكهف، فلا يرى القابعون في الكهف أو أولئك السجناء سوى خيالاتهم أو الخيالات التي تلقيها النار

على كل ما يتحرك في الطريق، بل إنهم حتى يعتقدون أن تلك الخيالات المرئية تصدر أصواتًا. ومع تحرر أولئك السجناء من قيودهم وتكيف عيونهم وأبصارهم مع الضوء الباهر خارج الكهف سيبدأون تدريجيًا في رؤية ما لم يكن باستطاعتهم رؤيته بداية من الظلال والانعكاسات والأشياء وصولاً إلى الشمس ذاتها[1]. ومن نافلة القول أن تلك التجربة الفكرية إنما تجسّد عروج الإنسان من عالم الحواس الذي يؤلف الموقف الطبيعي إلى عالم العقل الذي يؤسس الموقف الفلسفي، بما يحمله ذلك من نقلة من الوعي الطبيعي إلى الوعي الذاتي.

وفي مقابل الكهف المظلم لأفلاطون، يمثل المعادل الموضوعي وربما البصري له من عدة زوايا تلك التجربة الواقعية لرفاعة الطهطاوي في غرفة المرايا أو لنقل الكهف المنير العاكس، أول وصوله في إحدى مقاهي مدينة ليون بفرنسا. ولندع الطهطاوي ذاته يحدثنا بكلماته عن تجربته. الواقعية في غرفة المرايا؛ «وكان أول ما وقع عليه بصرنا من التحف قهوة عظيمة دخلناها، فرأيناها عجيبة الشكل والترتيب». ولشدة اندهاش رفاعة عند دخوله القهوة واستراحته بها فإنه ظنها «قصبة» [أي مدينة] عظيمة لما بها من كثرة الناس، فإذا بدا جماعة داخلها أو خارجها ظهرت صورهم في كل جوانب الزجاج». وما عرف رفاعة أن المكان ليس «قصبة» على حد تعبيره وإنما مجرد «قهوة مسدودة» سوى عندما «رأيت صورنا في المرآة»، وما ذلك إلا جراء خاصية زجاج المرآة الذي يثنّي صورة الإنسان. فضلاً أن عادة الإفرنج هو تعليق تلك المرايا في سائر الجوانب والأركان، الأمر الذي يؤدي إلى تعدد الصورة الواحدة وتكبيرها على الجدران[2].

إن هناك أوجهًا للالتقاء والافتراق بين الكهف المظلم وغرفة المرايا المضيئة، ففي حين أن المكانين لهما داخل وخارج، ويلقي الخارج بضوئه على الداخل، إلا أن الداخل مظلم أو معتم في الكهف ومنير وضّاء في غرفة المرايا. وجعل ذلك الأشكال المرئية في الداخل ظلالاً وخيالات في الكهف وصوراً منعكسة في غرفة المرايا، وهو الأمر الذي قاد بدوره إلى ضرورة الخروج من الكهف والتحرر من القيود لتصحيح رؤية العين، في حين أن الأمر ذاته لم يستلزم الخروج من غرفة المرايا وإنما حدث بداخلها. فالانتقال من رؤية الخيالات إلى الأشياء ذاتها استلزم الانتقال المكاني من داخل الكهف إلى خارجه، في حين أن الانتقال من التصور الخاطئ عن المكان (أي الاعتقاد أنه مدينة ضخمة) إلى التصور الصحيح عنه (أي التيقن من أنه مجرد قهوة مسدودة) حدث بالداخل. وبصورة أكثر تجريداً، حدث العروج من عالم الحس إلى عالم العقل بسبب التكيف مع الضوء الذي يلقيه عالم المثل، وبالخصوص مثال الخير، في حين أن نفس النقلة من الاندماج في الوسط المحيط إلى الانفصال والوعي بالذات حدثت بمجرد تبادل النظرات والتعرف على الذات أي رؤيتها وهي ترى نفسها في المرآة. لقد غيرت تجربة التمرئي والتأمل الانعكاسي وتبادل النظرات، أي كافة العناصر المرتبطة بعملية النظر في المرآة من المسار المتعين سلوكه، حسبما اتضح من التجربة الفكرية للخروج من الكهف المظلم من أجل تحقيق نفس النقلة من الوعي الطبيعي إلى الوعي الذاتي.

وإذا كانت تجربة التمرئي ستحدث تغييرات عميقة في عملية التعرف على الذات، فسوف تهدف هذه الورقة إلى نقل تجربة التمرئي عند الطهطاوي من المستوى الواقعي إلى المستوى المجازي، أو بعبارة أخرى

من مجرد النظر إلى الوجه الطبيعي في المرآة الصناعية في الموقف الطبيعي إلى التأمل في الذات أو التعرف عليها في المرآة المجازية في الموقف الفلسفي، وتطبق هذا التمرئي المجازي على تكوين الوعي الحضاري في الفكر العربي المعاصر، بطريقة ألتوسير في التنقيب بإحداث ثقوب غير عميقة لاستخراج العينات من طبقات الفكر. وستعمد هذه الدراسة لذلك إلى توظيف الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه الفيلسوف المصري محمود رجب لتسليط الضوء على تجربة التمرئي في عمله الرئيسي «فلسفة المرآة». وغني عن البيان أن العينة المأخوذة من طبقات الفكر العربي المعاصر للتنقيب عن أثر تجربة التمرئي في تشكل الوعي الحضاري بالذات لن تكون في هذه الورقة غير الوعي الحضاري لدى المؤرخ التونسي الكبير هشام جعيّط، كما انعكس في كتابه «أوروبا والإسلام».

**الوعي الحضاري في مرآة الفكر العربي الحديث والمعاصر:**

قبل تسليط الضوء على تجربة الوعي الحضاري القائم على التمرئي لدى هشام جعيّط، لابد من تقصّي انعكاسات هذه الفكرة في مرآة الفكر العربي بأخذ أمثلة حديثة ومعاصرة عليها. وهذه الانعكاسات تأتي في إطار قراءات لبعض الباحثين والمفكرين في الفكر العربي سعيًا وراء فكرة الوعي الحضاري، وإن لم يتم التعبير عن تلك الخبرة بذات المصطلحات.

١ - انعكاس فكرة الوعي الحضاري في فكر الأفغاني ومحمد عبده فى إطار قراءة ألبرت حوراني لهما:

لم يأل ألبرت حوراني جهدًا في الإحاطة -من كافة الجوانب- بأفكار المفكرين، الذين تناولهم في عمله الرائد (الفكر العربي في العهد

الليبرالي)[*]، بما في ذلك الأفغاني وعبده، وهناك استبصارات في منتهى الأهمية تعد أول الخيط لكل من يود تقصي مسألة الوعي الحضاري في الفكر العربي. فيرى حوراني أن من أبرز جوانب التجديد في فكر الأفغاني هو أنه لم ينظر إلى الإسلام كديانة وإنما كحضارة. فليس الهدف من أعمال الإنسان في تصوره «التعبد لله فحسب»، وإنما خلق حضارة إنسانية مزدهرة من كافة جوانبها. ويذهب حوراني إلى أن الأفغاني هو من نقل فكرة الحضارة، التي كانت أحد الأفكار الذائعة في أوروبا القرن التاسع عشر، إلى عالم الإسلام. وللتدليل على ذلك يورد أن الأفغاني قرأ محاضرات المؤرخ الفرنسي الشهير فرانسوا جيزو، الذي كان ضمن من تبلورت فكرة الحضارة على أيديهم بأوروبا، وأعجب بهذا العمل، ولذلك عندما ترجم إلى العربية في عام ١٨٧٧ طلب من تلميذه محمد عبده كتابة مقال يعرض الآراء الواردة فيه[٣]. وقد كان محمد عبده نفسه، حسبما ذكر حوراني، يدرس في بيته للطلاب كتاب جيزو من الترجمة العربية ومقدمة ابن خلدون، في نفس تلك الفترة، على اعتبار أن كل واحد منهما (جيزو وابن خلدون) يقدم طريقًا مختلفًا للتعامل مع مشكلة صعود وسقوط الحضارات[٦]. ويقدم حوراني مختصرًا لفكرة الحضارة لدى جيزو، التي انعكست في فكر الأفغاني وعبده بالتبعية، على أنها التقدم القائم على إرادة وعمل شعب يدفع لتغيير أحواله، وذلك في اتجاهين: التنمية الاجتماعية بمعنى رفع مستوى القوة والرفاهية الاجتماعية؛ والتنمية الفردية بمعنى الارتقاء بمستوى ملكات الإنسان ومشاعره وأفكاره. وكل شق من هذين الشقين المؤلِّفين للتقدم أو

---

(*) نقله كريم عز قول إلى العربية بعنوان: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩. (الناشر)

الحضارة بحسب جيزو يتحقق من خلال وسيلة تقود إليه. فأما التنمية الفردية فتحقق من خلال العقل وقبول الناس لسيطرته على مقاصدهم وأعمالهم، وتتأتى التنمية الاجتماعية من خلال الوحدة والتضامن الاجتماعيين القائمين على التمسك بالأفكار والمبادئ الأخلاقية التي يصدرها العقل(٥).

وعلى أساس عرض حوراني لفكرة الحضارة عند جيزو وتدليله على تبني الأفغاني لها، يبدأ في تحريك أفكار الأفغاني وأعماله لتعكس فكرة الحضارة لديه. أو بحيث يعكس الوعي الحضاري لديه مفهوم الحضارة المذكور لجيزو فيري حوراني أن الأفغاني طبق وصف جيزو لأوروبا من الناحية الحضارية على أحوال الحضارة الإسلامية، بما يجعله من خلال منظور جيزو يفسر صعود وانحطاط الحضارة الإسلامية، وبما يمكّنه من تحديد ما يلزم لاستعادة تلك الحضارة لازدهارها مرة أخرى. ويتلخص ذلك في تبني الوسيلتين اللتين حدّدهما جيزو لتحقيق شقي التقدم، وهما قبول ثمرات العقل (التي تتشمل فى زمن الأفغانى فى علوم أوروبا) واستعادة وحدة الأمة الإسلامية(٦). ويدفع عرض حوراني لتوجهات الأفغاني الفكرية ونشاطاته السياسية إلى الاعتقاد -لأنه لم يذكر ذلك صراحة- بأن الأفغاني رغم إدراكه على الصعيد الفكري لأهمية العقل والعلم الأوروبي من ناحية ووحدة الأمة وتضامنها من ناحية أخرى، إلا أن جهوده الفكرية والسياسية مالت بدرجة أكبر نسبيًا إلى التركيز على مسألة وحدة الأمة وتفككها. ومن خلال ذلك يفسر حوراني موقف الأفغاني من الحكام المسلمين وعلاقاته العاصفة بهم ونظرته لمسألة الخلافة ونقده للاستبداد، وأيضًا أسفاره الكثيرة إلى فرنسا والهند وإيران وروسيا، وحتى سعيه للاتصال بالمهدي في السودان(٧). ومع ذلك لم

يهمل الأفغاني الجانب المتعلق بالعقل والعلم وعلاقته بالإسلام، لتأكيد تناغم الإسلام مع المبادئ التي اكتشفها العقل العلمي، واختلافه في ذلك عن المسيحية، كما يتضح في مناظرته لإرنست رينان[٨]. ولكن لحسم هذه المسألة يكفي الإشارة إلى ما يورده حوراني من تعليق لمحمد عبده عن الأفغاني من أنه كان عليه إقناع السلطان بإصلاح نظام التعليم بدلاً من الانخراط في المؤامرات السياسية في البلاط السلطاني[٩].

ورغم توظيف حوراني لأفكار جيزو ليجعل منها إطاراً ينظر من خلاله لقدر هام من أفكار الأفغاني بما يجعلها تعكس مفهوم الحضارة الأوروبي، إلا أنه لم يخطر بباله أن يقوم بالأمر نفسه لدى محمد عبده، مع أنه أشار إشارة عابرة إلى تدريس الأخير لكتاب جيزو لطلابه. ويمكننا أن ندفع تحليل حوراني هنا إلى أبعد مما ذهب إليه صاحبه، ليغدو بالإمكان ليس فقط قراءة أفكار عبده من ذات المنظور، أي فكرة جيزو عن الحضارة، بل أيضًا تفسير الخلاف وحتى القطيعة مع أستاذه الأفغاني، وهو ما أشار إلى حوراني وأرجعه إلى مجرد تراجع تأثير الأفغاني على تلميذه بعد نضج الأخير وتبلور أفكاره.

ولعل الفكرة ببساطة هنا هي أننا إذا تابعنا حوراني في توظيف مفهوم الحضارة عند جيزو كمنظور لقراءة الأفكار، ولكن عند محمد عبده هذه المرة، سنجد أن عبده قرأ جيزو بشكل مختلف عن الأفغاني، بما جعله يُعلي من شأن الشق المتعلق بالتنمية الفردية في مفهوم الحضارة وكذلك الوسيلة إليه، وهي تنشيط العقل والنهوض به من خلال الأخذ بثمرات العلم الأوروبي. وذلك خلافًا للأفغاني الذي أعلى من شأن الشق المتعلق بالتنمية الاجتماعية ووسيلته؛ أي تحقيق تضامن ووحدة الأمة. ولعل

الظروف الكارثية التي شكلت وعي محمد عبده، من هزيمة الثورة العرابية واحتلال بريطانيا لمصر، فضلاً عن فشل كافة الخطط السياسية للأفغاني، هي ما جعلت عبده لا يتابع موقف الأفغاني، وإن كان كلاهما يتحرك على نفس أرضية مفهوم الحضارة لجيزو. والغريب أن حوراني يورد كافة تلك التفاصيل، لكن من دون أن يصلها ببعضها ويضعها في الإطار الذي استخدمه هو نفسه مع الأفغاني. خذ مثلاً ما نقله حوراني عن المحامي الذي كان يدافع عن عرابي خلال محاكمته من أن عبده كان وقتذاك يمر بخبرة رضة بحيث أن «قواه الذهنية قد اعتراها لبعض الوقت ضعف معنوي ومادي». وأيضًا ما ذكره من انغماس عبده في كافة الخطط السياسية للأفغاني خلال سنوات النفي عقب فشل الثورة وكيف أن كافة هذه الجهود ذهبت أدراج الرياح(١٠). ولذلك ليس من قبيل المبالغة القول بأن عبده أعاد ترتيب الأولويات، في إطار نفس مفهوم جيزو للحضارة بحيث قدم النهوض بالعقل من خلال التعليم، وهو ما أسماه بالإصلاح، على العمل على تحقيق التضامن والوحدة بين الشعوب الإسلامية في إطار الأمة، وهو ما أسماه بالسياسة. ومن هنا لا غرابة أن ينتقد عبده الأفغاني، حسبما ذكر حوراني نفسه، في انغماسه بالسياسة بدلاً من الإصلاح. وسيغدو من الطبيعي بعد أن تفرقت السبل الفكرية بين الأستاذ وتلميذه أن تنقطع الصلة بينهما. ومن هنا سيكرس عبده جهوده لإحياء التقاليد العقلية في الحضارة الإسلامية وسيهتم بقضية التعليم والإصلاح الفكري، وسيجعل منها محدداً لعلاقاته السياسية، من تعاون مع كرومر وانتقاد للتيار القومى المسيَّس، القديم لدى العرابيين والمعاصر لدى مصطفى كامل(١١).

**٢- انعكاس فكرة الوعي الحضاري في فكر جعيّط في إطار قراءة حسن حنفي له:**

مثلما وظّف ألبرت حوراني مفهوم الحضارة لفرانسو جيزو ليستطيع تحريك أفكار الأفغاني وعبده بحيث تعكس فكرة الوعي الحضاري لديهما، وظّف حسن حنفي تصوره الخاص عن الحضارة، أو الموقف الحضاري المعاصر على حد تعبيره، ليتمكن من تحريك أفكار جعيط بحيث تعكس فكرة الوعي الحضاري أو ليعكس الوعي الحضاري للأخير مفهوم الموقف الحضاري لحنفي، في نهاية الأمر. ويتضح ذلك في طريقة تعامله مع القراءة التي نشرها في المجلة العربية للعلوم الإنسانية في خريف عام ١٩٨٧ لكتاب جعيط (الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي)، الصادر باللغة الفرنسية عام ١٩٧٤ والذي نقل إلى العربية في عام ١٩٨٤ . فقد ضم حنفي قراءته لجعيّط إلى مجموعة من الأبحاث هي إسهامات لحنفي تسجل التحول الذي حدث في توجهات الأمة في عقد الثمانينيات من القرن العشرين[١٢]، حسبما أشار هو نفسه، وتشكل في مجموعها كتابه المعنون (دراسات فلسفية). وحيث أن جدل الأنا والآخر يحدد الموقف الحضاري لجيل حنفي، برأيه، فقد كان من الطبيعي أن يستقبل عمل هشام جعيّط الذي يدور هو الآخر حول جدل الأنا والآخر، على أرضية الموقف الحضاري لجيله (أي جيل حنفي) في إطار تلك البحوث. ليس ذلك فحسب، بل إن ترتيب بحث حنفي عن عمل جعيط في إطار إسهامات حنفي الأخرى لا يخلو من دلالة. فكتاب حنفي ينقسم إلى قسمين؛ «في فكرنا المعاصر» و«في الفكر الغربي المعاصر»، ويوجد البحث عن جعيّط في القسم الأول كآخر بحث في هذا القسم الذي يأتي أول بحث فيه بعنوان «موقفنا الحضاري» وهناك دلالتان يمكن

استخلاصهما من ذلك؛ أن البحثين يضعان «فكرنا المعاصر» وهو الجبهة الثالثة في مشروع حنفي الفكري بين قوسين؛ وأن الموقف الحضاري لجعيّط كما يعرضه حنفي في بحثه عنه هو النقيض الكامل أو الصورة المعكوسة للموقف الحضاري الذي يمثله حسن حنفي نفسه. ولذلك سوف نحاول عرض البحث عن جعيّط، وهو الموضوع الأساسي هنا، في ضوء البحث المتعلق بالموقف الحضاري لحنفي.

بداية ينطلق حنفي من مسلّمة تقضي بأن الفلسفة نظام فكري يظهر في عصر ما ويقدمه جيل معين في المجتمع ويعبر عن روح حضارة ما، ومن ثم لا توجد فلسفة عامة وإنما هناك، أبنية ذهنية خاصة بكل عصر، إذ لا توجد أزمة عامة في كل العصور(١٣). ويصف حنفي الموقف الحضاري لجيله بأنه يفتقر إلى الإبداع والتأليف اللذين ينتجان متونًا جديدة، وإنما هو موقف تطغى عليه الترجمة والتجميع والشرح، وهو ما يقود إلى استبدال متون القدماء بمتون المحدثين. ولما كان العصر يتسم بريادة الغرب وانتشاره خارج حدوده، تحول المثقفون إلى وكلاء حضاريين يمثلون مذاهب غربية غريبة عن البيئة العربية الإسلامية(١٤). وتتجلى أزمة الموقف الحضاري ككل في الموقف من كل بعد من أبعاده، فبالنسبة للتراث القديم هناك عزلة شعورية عن التراث حيث يتم النظر إليه نظرة المتفرجين ومن منظور الاستشراق الغربي، ودون أي شعور بالمسئولية تجاه التراث القديم. وستؤدي تلك القطيعة مع التراث إلى توليد موقف مضاد هو الذوبان في التراث الذي يعتبره كل شيء، وينجم عن ذلك تكرار الاختيارات النمطية في التعامل مع التراث كالقراءة والتفسير والفهم والتأويل. وبالنسبة للتراث الغربي أو الفلسفة

الغربية فهي تنتزع من بيئتها ويتم تصنيفها إلى اتجاهات تزخر بنجوم لامعة يجري تأملها والإعجاب بها. ومع هذا الاجتثاث لجذور الأفكار والمذاهب الفلسفية، بمعنى الفصل بين المواقف والمذهب أو الفكرة والتكوين، تتم المصادرة على إمكانية فهم التراث الغربي والتعرف على نشأته والحكم عليه وكذلك التعلم منه والتأثر به بأي شكل حقيقي. بل على العكس من ذلك تتحول المعرفة بالتراث الغربي من تراكم معرفي إلى ركام معلوماتي ينهار مع أول مواجهة لموقف ثقافي أو تناول لموضوع معين(١٧). وبالنسبة للواقع فتتم إزاحته وإسقاطه تمامًا من الحسبان ولذلك يغيب التنظير المباشر للواقع ويتم تعويض ذلك بالمزيد من النقل عن القدماء والمحدثين، وهو ما يخلق ويوسع الهوة بين الثقافة والواقع الذي يغدو غير مفهوم. ولا ينتج عن ذلك سوى خيار واحد هو الاستسلام للعيش في ظروف القهر وللمخططات الخارجية والداخلية لإجهاض العقل(١٨).

وسيكون حل أزمة الموقف الحضاري بالنسبة لحنفي، ليس تصفية أي بعد من الأبعاد لصالح الآخرين، التراث القديم لصالح الغربي أو التراث الغربي لصالح القديم أو(١٩) الفكر لصالح الواقع. وإنما يرى ضرورة إعادة النظر في الأبعاد الثلاثة لإعادة الاتزان المفقود للوعي الحضاري القومي. وفي مرآة الوعي الحضاري القومي ذاك سيجعلنا حنفي ننظر إلى الوعي الحضاري لدى هشام جعيّط، الذي يفترض أن عمله سيعكس بدوره موقفًا حضاريًا ما بلغة حنفي.

إن الإشكالية التي ستقود مراجعة أو عرض حنفي لكتاب جعيّط، تلك المراجعة التي هي برأي حنفي خلق لنص جديد من خلال قراءة

النص من أفق فكري مخالف، صاغها حنفي على هيئة سؤال وضعه هو نفسه كعنوان للبحث، ألا وهو (هل يمكن تحليل الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، من منظور إقليمي في إطار نظري غربي استشراقي؟). وفي ضوء هذه الإشكالية سيعيد حنفي قراءة أو فلنقل خلق نص جعيّط، الذي يدور حول «جدل الأنا والآخر»، عماد الموقف الحضاري لحنفي، من أجل استيعابه في أفقه الفكري أو موقفه الحضاري السالف بيانه. ويرى حنفي أن الخيط الناظم بين أقسام كتاب جعيّط هو جدل العلاقة بين الأنا والآخر [٢٠]، وهو ما يفسر ما ذكره قبلاً من التوحد بينه وبين جعيّط حول الموضوع برغم التباين بينهما فى المناهج والمذاهب الفكرية والمواقف الحضارية [٢١]. ومن أجل تحليل بنية الموقف الحضاري لجعيط يعتمد حنفي ما يسميه نظرية الدوائر الثقافية الأربع المتداخلة التي تشكل أساس قراءة جعيّط لديه. إذ يرى أن جعيّط يتحرك في الدوائر التالية: تونس دون مصر؛ والمغرب العربي دون المشرق العربي؛ والعروبة دون الإسلام؛ والوحدة الإسلامية دون أساس جغرافي وفكري. ليس هذا فقط بل إن جعيّط يجعل من نفسه مركزًا لهذه الدوائر. يجعل الكتاب ينهض على التجارب الحية التي عاشها كمفكر وأستاذ وعالم ومواطن. غير أن وجود جعيّط أو تجاربه المعاشة في قلب العمل سيكون له تاثير سلبي، لما كانت تلك التجارب تكشف عن قلق وجودي إذ «تطغى الأزمة النفسية على صواب النظرة» عند جعيّط. وسيؤدي هذا الاضطراب إلى انقلاب بنيوي، لأن طغيان الأزمة النفسية لجعيّط سيجعل منه شاهدًا على عصره أكثر منه عالمًا يدرس موضوعه، «وبالتالي يتحول الدارس إلى مدروس وتنقلب الذات إلى موضوع». كما سيكون لهذه الأزمة النفسية، التي سيوضح حنفي أنها ليست سوى

نتائج رغبة جعيّط في «اللحاق بالمفكرين المغاربة»، ومشاركتهم في «نفس مستوى الشهرة والجرأة»، وذلك حتى يصبح جعيّط هو «عروي تونس»، اقتداء بالمفكر المغربي الشهير عبد الله العروي، أثر في «انقلاب الموازين وتخلخل النسب بين الدوائر الأربعة التي وضع المؤلف نفسه في مركزها». «ويتبدى ذلك في مسألتين؛ الأولى هي ازدواجية المركز في كل دائرة، حيث لكل مركز نقيض شعوري ولا شعوري. فتونس تقابلها مصر، والمغرب يقابل المشرق والعروبة تقابل الإسلام والإسلام الشبح سيفنى في الثقافة الغربية والاستشراق. أما المسألة الثانية فهي طغيان الدوائر على بعضها البعض، فلا تتساند وتتآزر كبنيان مرصوص، بل هي في عملية تنافر وإزاحة مستمرين. فالمحلية التونسية تطغى على الشمول العربي، والخصوصية المغربية تتغلب على الشمول المغربي، والواقع العربي على الشمول الإسلامي»[٢٢].

ودون الدخول في تفاصيل تحليل حنفي للدوائر الأربعة أو بالأدق الاضطراب وأوجه الخلل فيها[٢٣]، فهو يكشف عن حقيقة الموقف الحضاري لجعيّط أو وعيه الحضاري الذي تتجلى فيه تلك الدوائر المختلفة، ألا وهو «التغريب النظري والمناهجي [الذي] صاحب المؤلف من أول الكتاب إلى آخره». وتمثل ذلك الموقف الحضاري في فهم الذات بالإحالة المستمرة إلى الآخر، ومن خلال استعمال التاريخ والثقافة الغربيين كإطار مرجعي لفهم الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي من خلاله[٢٤]. ويرى حنفي أن هذا التغريب الذي يعترف به جعيّط ذاته يتحول إلى إغتراب الأنا في الآخر[٢٥]، بمعنى استبطان الآخر في الذات وجعله مركزًا لها ونفي الذات إلى الهامش كغير أو آخر. وهذا المنطق المقلوب يستند إلى اعتقاد بأن هناك نمطًا حضاريًا واحدًا فريدًا هو النمط

الأوروبي، يشكّل مثلاً أعلى تُقاس عليه خبرات الشعوب الأخرى، وهذا استمرار للمزاعم الاستعمارية، التي نشرت هذا النموذج الذي أصبح عالميًا بالقوة في القرنين والماضيين من خلال الاستعمار[٢٦].

وقد وضع حنفي يده على خبرة تأسيس الوعي الحضاري لدى جعيّط، من حيث هي تجربة تمرئي، وضربها في الصميم، عندما تعجب قائلاً: «وكأن الأنا لا تعكس نفسها إلا في مرآة الآخر (أي) من خلال الآخر كمقياس ومعيار الحكم». وهو يرى بطبيعة الحال عكس ذلك، بمعنى أن الأنا لها إطارها النظري الخاص الذي يجب استعماله لفهم الأنا من داخل حضارتها التي تكونت فيها. ووفق ذلك يعتبر حنفي أن من مكونات الشخصية العربية، التي تبدت لدى القدماء، كما لدى رواد النهضة العربية، وكلاهما أسقطه جعيّط من حسبانه، فهم الآخر من خلال الأنا وإعادة بناء حضارة الآخر، اليونانية والرومانية والفارسية والهندية وغيرها، انطلاقًا من حضارة الأنا العربية الإسلامية[٢٧]. حقًا لقد كان حنفي وجعيّط يقفان على طرفي نقيض في المنهج والمذهب والموقف الحضاري.

٣- انعكاس فكرة الوعي الحضاري في الفكر العربي الحديث عامة في إطار قراءة هشام جعيّط له:

مثلما وظف حسن حنفي تصوره الخاص عما أسماه الموقف الحضاري المعاصر بتعبيره من أجل تحريك أفكار جعيّط لتعكس فكرة الوعي الحضاري، وظف هشام جعيّط مفهوم التنوير، أو لنقل تصوره الخاص عنه، لتحريك أفكار مفكرين بارزين من العرب المحدثين بحيث تعكس فكرة الوعي الحضاري أو ليعكس تجليات ذلك الوعي الحضاري لديهم. وبذلك سيتمكن هشام جعيّط كمؤرخ من تقديم سرديته التاريخية الخاصة

عن نشوء وتجلي وانسداد الوعي الحضاري في الفكر العربي الحديث، وستلعب فكرة التنوير باعتبارها نموذجًا أعلى للحضارة دورًا هامًا كإطار يستخدمه جعيّط في تلك العملية. ولذلك يبدو من المفيد عرض تصوره عن التنوير، الذي يراه كظاهرة ثقافية أوروبية تطورت طوال نصف قرن (١٧٢٠-١٧٧٠) في فرنسا وألمانيا وبريطانيا لتطبع عصرها والعصر الذي يليه بطابعها. وبرغم اختلاف تأثير التنوير في كل بلد، إلا أن السمة العامة له كانت النقد المزدوج للدين والسياسة، «والدينَ أكثر من السياسة»، مما جعله حركة مناهضة للدين في المقام الأول ومناهضة أيضًا للحكم المطلق انطلاقًا من الإيمان «بالقوة المتناهية للعقل». ولابد من القول أن جعيّط يُخرج التنوير بسماته العامة من نطاق الخصوصية الأوروبية، ويعكسه كصورة مكبرة للغاية بما يجعله يرى كل شيء تقريبًا من خلاله. فلسفة التنوير لا تمثل المرجع والأساس للفكر الغربي الحديث فحسب، بل صارت أيضًا - نتيجة الانتشار العالمي للغرب - «القاعدة الأيديولوجية لقسم واسع جدًا من العالم الحديث». إذ تكمن في قلب كل مشروع للعلمنة والتحديث، وبالتالي تُلاحَظ آثارها حتى في الحضارات ذات التراث غير الأوروبي»[٢٨]. وحتى حين يمم وجهه شطر الماضي الكلاسيكي في «العصر العباسي الذهبي»، الذي يمتد لقرنين أو ثلاثة، فهو لا يملك سوى أن يرى فيه ما يشبه غليان التنوير، من حيث سجال المذاهب الفكرية العديدة آنذاك حول الإيمان والعقل، «والرغبة في التساؤل عن المعطى الديني». «وذلك رغم إدراك جعيّط ذاته أن ألف سنة تفصل ذلك الماضي عن عصر التنوير وأن التشابه الثقافي والتاريخي بين هذين السياقين شكلي[٢٩]. ليس هذا فحسب، بل إن جعيّط يُسقط التنوير على التاريخ الإنساني بأكمله ليجعل منه أنموذجًا للتطور التاريخي

للحضارات والقوانين الحاكمة للعلاقات بينهما. فالحداثة وفق جعيّط ليست سوى الطور الأخير في تطور الإنسانية التاريخي الذي يسير سيراً حتميًا. فكما انتقلت مجتمعات ما قبل التاريخ إلى الحضارة الزراعية التي شملت الإنسانية جمعاء، «فلسوف تستفحل [الحداثة] قسراً في كل المجتمعات»، حيث أن «تيار الحداثة لا يقاوم»(٣٠). وتتعلق الحداثة بمسألة استبدال ثقافة بأخرى، وقد تصادف أن تظهر الثقافة الجديدة الآن بأوروبا مثلما ظهرت الثقافات الأولى في الشرق الأوسط، ومرة أخرى في الصين. وعلى هذا النمط مثّلت الدعوة المحمدية أيضًا حداثة العرب في ذلك العصر، لأنها أخرجتهم من البدائية الدينية «ودمجتهم في تاريخية الروح وتاريخ الحضارة»(٣١).

ويضع جعيّط شبه قانون، يؤكد لازمانية الحداثة وتساميها على كافة الحقب التاريخية وحكمها لها، فهو يرى من خلال ما يدعيه من استقراء التاريخ وما قبل التاريخ أن كل مجموعة إنسانية تقدم الجديد سوف تتغلب على غيرها من المجموعات التي ظلت تركن إلى القديم. ووفق تلك السّنة، أو القانون القائم على خبرة الحداثة والذي جرى تعميمه ليشمل كافة مراحل التاريخ، غلبت حضارات الشرق الأوسط غيرها هكذا، ويصدق الأمر نفسه على اليونان والرومان وكذلك العرب. والغلبة هنا لا تتعلق فقط بالتفوق العسكري، وإنما «بجاذبية الحضارة الجديدة» أيضًا في مختلف المجالات المادية والفكرية والروحية (٣٢).

إذن فلكل قرن عند جعيّط حداثته التي سوف تغلب حتمًا وتكتسح المجتمعات القائمة وتستبدل ثقافتها، هذا ما يحدث منذ القدم وليست الحداثة الغربية الحالية، وفق ذلك، شيئًا إدًا. وسيغدو هذا التصور

للحضارة عند جعيّط الإطار الذي يستخدمه لتحريك الفكر العربي ويجعله يعكس الوعي الحضاري وتجلياته. بعبارة أخرى، لا يعدو الوعي الحضاري عند جعيّط الوعي بالحداثة كقطيعة مع المعطى الديني وكتأسيس عقلي للتاريخ والاجتماع الإنسانيين. ومن هنا يلعب اللقاء مع الغرب -موطن التنوير والحداثة- دورًا هامًا في تحليل جعيّط للوعي الحضاري، إذ يرى أن اللقاء حدث في لحظتين من خلال صدامين في القرن التاسع عشر ذاته. ففي الصدمة الأولى التي يحددها جعيّط بعام ١٨٥٥ تقريبًا تجلّت أوروبا ليس كقوة متفوقة عسكريًا فقط وإنما متفوقة على صعيد الاقتصاد والتقنية وتنظيم المدن أيضًا. وبعبارة أخرى، أظهرت أوروبا نفسها للعالم الإسلامي كقوة سيادة وهيمنة، وليس كنموذج حضاري سلمي[٣٣]. أما في الصدمة الثانية في أواخر القرن التاسع عشر، فتجلّت أوروبا أخرى، هي «أوروبا الصناعة الموظفة في خدمة الإمبريالية»، إنها أوروبا بعد أن أحكم العقل فيها سيطرته على العالم الطبيعي لينتقل إلى التحكم في العالم الإنساني[٣٤]. وبرغم أن أوروبا في اللقاء الثاني كانت أوروبا المدافع؛ إلا أنها بإقامتها إمبرياليتها على أيديولوجيا التقدم والحرية والعقل المستفادة من فلسفة التنوير، كانت هي «بنت الأنوار»[٣٥]. وتشكل هاتان اللحظتان للقاء الصدامي في القرن التاسع عشر وما أنتجتاه من مفارقة التجلي المزدوج لأوروبا في العالم الإسلامي الأساسي التاريخي الذي يسند إليه جعيّط تجليات الوعي الحضاري في الفكر العربي الحديث.

إن كل تجلي إنما يظهر من خلال جهود عدة مفكرين مما يثير التساؤل عما إذا كانت تلك التجليات حلقات منفصلة أم أطوارًا متعاقبة في ظل تطور للوعي الحضاري حتى يصل إلى غاية معينة. ويستخدم جعيّط أربعة

من المفاهيم يشير كل واحد فيها إلى أحد هذه التجليات للوعي الحضاري، ألا وهي: النهضة والإصلاح والثورة والتنوير. لكن هذه التجليات حسبما يراها جعيّط لا تمثل أطوارًا متعاقبة، وإنما هي حلقات منفصلة برغم تماسها، إذ تنغلق كل حلقة على نفسها ولا تسلم كل واحدة إلى الأخرى. ويصدق ذلك على النهضة والإصلاح والثورة، برغم تتابعها زمنيًا، إلا أن الأمر يختلف بالنسبة للتنوير فهو يسير بالتوازي مع تلك الحلقات الثلاث كخط متعرج يصعد في لحظات ويهبط في لحظات أخرى، دون أن يحول ذلك أيضًا بين تماسّه أو حتى تقاطعه مع تلك الحلقات أو التجليات.

لما كانت الرقعة العربية هي الرقعة الوحيدة من بين الرقاع «الحضارية- الثقافية» التي انحل إليها العالم الإسلامي التي حافظت على الحضور الحي للغة العربية، بسبب التعريب العميق الذي خبرته تلك الرقعة في القرون الخمسة الأولى، فقد كانت اللغة هي الأساس الذي يتم الاعتماد عليه للخروج من الليل التاريخي الطويل ولبلورة وعي شبه قومي فيها شيئًا فشيئًا. ومن هنا انطلقت حركة النهضة كحركة لغوية أدبية تعمل على العودة إلي الينابيع الأصلية للغة وتبسيط الشكل الأسلوبي، وهي ككافة النهضات حركة نيوكلاسيكية تقفز فوق الماضي القريب المليء بالتصّنع والتكلف الزخرفة وتسترجع الماضي الأعمق في نقائه. ولا يحول ذلك دون استقبال بعض المفاهيم الأوروبية وتكييف اللغة مع استعمالات الحداثة دون الإخلال بنظامها النحوي. ولا يعدو إسهام حركة النهضة في التوحيد اللغوي للرقعة الناطقة بالعربية وراء اللهجات العامية وجمود لغة الفقهاء، وقذف اللغة ذاتها خارج عالم الفقهاء إلى

عالم علماني يحتك بالحداثة في الإطار الاجتماعي الأوسع. فرجال النهضة كانوا شعراء وكتاب وأدباء يصلحون اللغة والأسلوب والأنواع الأدبية ولم يكونوا مصلحين للدين والمجتمع(٣٦).

أما الإصلاح فبرغم استخدامه لنبرة النهضة وللغة البسيطة الواضحة التي بعثتها وصاغتها، إلا أنه يختلف عنها(٣٧). ويجسد الإصلاح، كوعي حضاري، وجهًا من أوجه جمال الدين الأفغاني، الذي تمثل الإصلاح لديه في مشروع شمولي ليس لدين، ولكن لحضارة واسعة أو لمجموعة بشرية يوحدها الدين ويحدد سماتها الأساسية، ومن هنا انطلاق الإصلاح الاجتماعي والسياسي والأخلاقي من البعد الديني. ويسبب اتساع فكر الأفغاني فقد قذف في الوجدان الإسلامي جملة من الموضوعات غير القائمة في الواقع، إلا أنها غدت الصورة الذاتية للإسلام، الذي يقف على «التوحيدية الميتافيزيقية» ويستعيد ذلك الشعور «بالتعالي الإلهي» «ولما كان الأفغاني يجعل الكمال الإنساني الغاية النهائية لكل تقدم، فقد استطاع تقبل فكرة الحضارة وأضفى عليها مضمونًا أخلاقيًا وإنسانيًا، ومن هنا نقده للحضارة الغربية التي ارتدت عن الروحانية التي تقود إلى الكمال الإنساني وهو التقدم الحقيقي عنده. وبالتالي يرفض الأفغاني التعلم من العقلانية الوضعية الأوروبية، ويرى أن العلاج يكمن في المزيد من التوجه إلى الدين، الذي لا يتعارض مع الحضارة بل يضع لهما غاية عليا؛ دنيوية وأخروية معًا. وبذلك يكون الأفغاني قد حسم الجدل، الذي ثار في لحظة ما حول الإبقاء على الإسلام أو التخلي عنه، بكل وضوح لصالح الإبقاء على الإسلام، بل وجعله قاعدة لكل نهوض(٣٨).

ويأتي محمد عبده ليعمق الفكرة الحضارية وينشرها لكنه يتخلى عن البعد السياسي العملي للأفغاني المتعلق بالجامعة الإسلامية، ولذلك يبتعد الإصلاح عن السياسة حتى يقود إلى التعامل المباشر مع المستعمر(*). وتمثل الإسهام الحاسم للإصلاح الديني الفكري عند عبده في تطهير الإسلام والتحرر من تراكمات عصور الجمود ورفض الوساطة والغلو المذهبي. ورغم أن الحماس التوفيقي لعبده بين الإسلام والعقل جعل فكره يحمل عناصر غير مقنعة، إلا أنه جنّب القادة السياسيين ضرورة إحداث قطيعة مع الإسلام في مجهودهم التجديدي، وبالتالي وضع كل تجديد سياسي في «أفق العظمة الإصلاحية»[٣٩].

يعتبر جعيّط كل تحرر وطني يرغب في إحداث قطيعة ثورة، وفي هذا السياق يعتبر تجارب التحديث الكمالي والبهلوي وغيرها من جملة الثورات التي تجسّد الوعي الحضاري. ويرى جعيّط أن النموذج الكمالي قام على جدلية العلاقة بين الرغبة في بناء مجد قومي من التغلب على الأوروبيين الذين أرادوا تمزيق أوصال تركيا، وتوظيف ذلك المجد - الذي يعتبره جعيّط داخلاً في «مخيال الجهاد» - من أجل محو الإسلام ذاته. بمعنى أن النموذج الكمالي يوظف الرصيد السياسي المكتسب من الدفاع عن الإسلام في هدم بنيان الإسلام ذاته. غير أن المثال الكمالي برغم نجاحه السريع في رفض الهيمنة الغربية وفتح الباب لمواجهة ثقل الماضي، إلا أنه ظل اتجاه أقلية ولم يُحتذ في العالم الإسلامي. ويفسر جعيّط ذلك بأن الشعوب تشعر غريزيًا بعدم إمكانية قتل ثقافة ذات مجد ماض بقرار إرادي والتخلي عن دين من أجل التكيف مع المعطيات الزمانية لمستقبل لن

(*) كرومر. (الناشر)

يصبح مطلقًا أبدًا[٤٠]. ويرى جعيّط أن تجارب الستينيات في العالم العربي تمسّحت باسم الثورة، وحاولت بناء قواعد اجتماعية للدولة من خلال الاشتراكية وقواعد سياسية من خلال الانتخابات الشعبية، وبجلت في الظاهر مفهوم الحداثة «وادعت تركيب كل شيء في حين قصير من الدهر». غير أن الثورة الإيرانية بجذورها ومراحلها وتداعياتها على المستوى الإيراني والإقليمي والعالمي استعادت برأي جعيّط المفهوم التقليدي للثورة، ولكنه مع ذلك يرى أن الأمر لا يتعلق في تلك الخبرة بتحويل المبادئ الإسلامية إلى مبادئ ثورية ولكن بالرجوع الصريح إلى الإسلام من خلال الشكل السياسي للثورة[٤١].

أسس التنوير كتجل للوعي الحضاري في الفكر العربي الحديث بحسب جعيّط لاحقًا من الناحية الزمانية على التجليات الأخرى، بل إنه يسبقها ويصاحبها ويتقاطع معها، فهو عنده أول استجابة للقاءات الصدمة مع الغرب، كما أنه سار بالتوازي مع النهضة واشتبك مع الإصلاح، ولم تكن التجارب القومية سوى الشق الثوري للتنوير. وإن كان جعيّط يحسب لها إرساء القطيعة مع الدين وعلمنة المجتمع، إلا أنه يأخذ عليها عدم ترسيخها للعقلانية لتحل محل الدين ولا الديمقراطية لتحل محل الاستبداد، حتى وإن تزيت بزي الحداثة. ويسلك جعيّط في سياق التنوير الرواد الأوائل كالطهطاوي وخير الدين التونسي، وقد عقلا رسالة التنوير لكنهما لم يضعا المعطى الديني على المحك، بل قادهما الهاجس الإصلاحي العملي، الذي يهدف إلى إيجاد صيغة لاستعادة البلدان الإسلامية قوتها إلى قلب الأولويات بالنسبة للتنوير الفرنسي، فلقد كان هدف الآخر الإطاحة، بالعالم القديم بمرتكزاته الثقافية وليس إيجاد تركيب أو حل وسط يسمح بالاحتفاظ بالذات دون أن تُمس[٤٢].

وقد تعمّق الوعي الحضاري التنويري مع ذلك التيار الذي استهدف إحياء الجانب العقلي في التراث كالرشدية والاعتزال أو الذي تبنى الداروينية كأساس للنقد الديني وجعل الاهتمام بالدين أمرًا أساسيًا[٤٣]. وبلغ الوعي التنويري ذروته مع الليبراليين العقلانيين في فترة ما بين الحربين، لكن روادها اتسموا بسطحية أعمالهم وتبسيطهم للعقل الذي يُبشّر به؛ فضلاً عن عدم وجود إرادة حقيقية لديهم للعمل على تأسيس العقل في قراءة الماضي، وإرساء علم عقلاني وفكر عقلاني. ويضع جعيّط يده على ما يحسبه المشكلة الحقيقية أمام تأسيس تنوير حقيقي في الرقعة الحضارية المعربة، ألا وهي استسلام العقل أمام الإسلام في كل مجابهة تحدث مع الإسلام. ويعزو جعيّط ذلك إلى انصراف العقل عن مهمته الأساسية في البحث عن الحقيقة وانزلاقه في جدلية «الأنا والآخر» التي تدخل مسألة الهوية الثقافية بما لها من ظلال سياسية في اللعبة[٤٤].

ما الذي كان يسعى هذا الجزء من الورقة للقيام به طوال الوقت؟ ولأي هدف؟ حاول كل عنصر من العناصر السابقة أن يقيم ضلعًا عاكسًا في مثلث مرايا أو في غرفة مرايا مثلثة تنقل تجربة التمرئي للطهطاوي من مستوى الموقف الطبيعي إلى تمرئي مجازي على المستوى الفلسفي، بكل ما يستتبعه ذلك من تبادل النظرات وارتداد الانعكاسات وصور مقلوبة ومعكوسة ومضاعفة. ولقد بدأ المسار الانعكاسي بالوعي الحضاري لدى الأفغاني، الذي يستبطن حنفي خطابه الإصلاحي ويسعى لتحويله إلى خطاب علمي في العلوم الإنسانية[٤٥]، من خلال الفينومينولوجيا، ثم يعكس حنفي الوعي الحضاري لجعيط في مرآة ما يسميه الموقف الحضاري المعاصر، ثم يعود جعيّط بدوره ليعكس في مرآته التنويرية الوعي الحضاري للأفغاني وعبده في إطار تحليله للوعي الحضاري وتجلياته في

الفكر العربي الحديث بوجه عام. والهدف من تصميم هذا المثلث المرآوي هو وضع هشام جعيّط في قلبه من أجل تسليط الأضواء والانعكاسات عليه فتشف أفكاره ويتبدى وعيه الحضاري القائم على تجربة التمرئي. إنها محاولة للتعرف على المعطى الحضاري القبلي لدى جعيّط الذي ينعطي في وعيه الذاتي ويشكله؛ فإذا كان هذا المعطى القبلي - من وراء المرآة - هو جيزو وتوينبي عند حوراني، وهو الأفغاني عند حنفي، فما هو عند جعيّط؟ هذا هو موضوع الدراسة الذي مثل الجزء السابق منها بهواً للدخول إليه، والآن سنجعل جعيّط يقف في مثلث المرايا ليتعرف على نفسه أو بالأحرى لنتعرف عليه.

**الوعي الحضاري في فكر هشام جعيّط:**

من أجل تثبيت وضع هشام جعيّط في المثلث المرآوي الذي أقيمت أضلاعه العاكسة في الجزء السابق من الدراسة، وقبل تسليط الأضواء والانعكاسات عليه، لابد من الخوض في إشكالية التمرئي أو تجربة رؤية الإنسان لنفسه في المرآة لدى هشام جعيّط ذاته. ولما كانت المساحة المعرفية التي جرى تسكين جعيّط فيها مرآوية، لذلك سينطبع تناول هذه الإشكالية لديه بارتداد الانعكاسات وتبادل النظرات، كما سيتضح. فلنبدأ من البداية.

يقدم لنا حسن حنفي أول الخيط من خلال وضعه ليده على التمرئي لدى جعيّط كأساس لتكوين الوعي الذاتي لديه، إذ يأخذ عليه أن الأنا لديه (لدى جعيط) لا تنعكس إلا في مرآة الآخر وكأنها لا تعي ذاتها بذاتها إلا من خلال انعكاس الرؤية في مرآة الآخر الذي يُتخذ كمقياس ومعيار للحكم. ويطالب حنفي باتخاذ مسار بديل لأنه يعتبر تمرئي جعيّط

مجرد تغريب نظري ومنهاجي[٤٦]. أما جعيّط ذاته فهو يشير إشارة عابرة إلى تجربة التمرئي عند استعراضه لازدواجية محمد عبده في إشهاره سلاح الوجدان في وجه العقلانية الوضعية الغريبة من جهة وتجريده للإسلام من تصوفه وزهديته في مواجهة الصوفية الطرقية من جهة أخرى. ويتساءل جعيّط عما إذا كان الأمر يتعلق «بلعبة مرايا يوجه فيها الآخر كل الحركات»، ويحيل القارئ إلى عبد الله العروي الذي تعمّق في فهم تلك اللعبة لدى محمد عبده[٤٧]. ولعله من المفيد متابعة الإحالة إلى العروي في عرض الأخير للتمرئي لدى عبده؛ لأن ذلك يعمق فهم التمرئي لدى جعيط نفسه، الذي يحفر بعمق في الوعي الحضاري للفكر العربي ويمد يده ليتناول أسس تشكّله في تجربة التمرئي بتلك الإحالة للعروي. وكان العروى قد اتخذ من الحوار الذي دار بين محمد عبده وهربرت سبنسر خلال زيارة عبده لانجلترا مدخلاً للوصول إلى ما يعتبره «الموقف الأولي» لدى عبده - وهو التمرئي - الذي يسبق كل تأويل وتفسير وجدال للأستاذ الإمام ويتلخص الموقف الأولى في «كسر المرآة التي يقدمها له الغرب والتي تعكس عنه صورة لا يرضاها لنفسه. ولا يمكن تكذيب المرآة إلا بقلب الحكم على الإسلام». بعبارة أخرى، يقوم عبده بعكس عكس المرآة للأصل رغبة في تصحيح الصورة، ولذا فإن ما ينفيه عبده عن الإسلام من هذا المنطلق المرآوي إنما هو أكثر وضوحًا وانضباطًا مما يثبته له، بحسب رأي العروي[٤٨]. وهكذا يؤكد جعيّط أن تجربة التمرئي - حتى وإن اتخذت الشكل السلبي المتعلق بكسرها أو عكس صورتها حسبما ذهب إليه تحليل العروي - إنما هو في عمق الفكر العربي الحديث. غير أن جعيط ذاته يبدل موقفه من التمرئي عندما يتحدث عن إخفاق الليبرالية العقلانية في مصر في فترة ما بين الحربين في تأسيس

تنوير حقيقي للثقافة الإسلامية؛ إذ أنه في كل مرة كانت تحدث فيها مجابهة بين الإسلام والعقل، كانت تنتهي بفضيحة استسلام العقل، لأن هذا الأخير انحرف عن مهمته الأساسية بالبحث عن الحقيقة وانزلق إلى جدلية الأنا والآخر كبعد خارجي(٤٩). وبعبارة أوضح؛ يمكن القول أن جعيّط يرى أن الانسياق وراء لعبة المرايا ـ كما أسماها من قبل في حالة عبده ـ بما تمثله من بعد خارجي أدخلت قضية الهوية الثقافية في الموضوع واستدعت الآخر والعلاقة معه، الأمر الذي جعل العقل ينصرف عن مهمته الأصلية في البحث عن الحقيقة بالنسبة للقضايا التي يطرحها الإسلام أو الدين بوجه عام.

غير أن موقف جعيّط من التمرئي كأساس لتشكيل الوعي الحضاري لا يتضح بشكل تام إلا عندما وضعه هو في إطار حضاري مقارن يستند إلى مفهوم الحركة الديالكتيكية للتاريخ عند هيجل. ومع أن جعيّط لم يذكر صراحة لفظ المرآة أو التمرئي في تعديله لحدود الداخل والخارج بالنسبة للحركة الديالكتيكية عند هيجل، إلا أن العودة إلى تعريف الفيلسوف المصري محمود رجب للمرآة تكشف عن أن التمرئي يمثل ماهية الديالكتيك. ويذهب محمود رجب إلى أن المرآة هي أي سطح يعكس ما يقوم أمامه، وهناك ازدواج في دلالة مفهوم الانعكاس الذي يمثل لبّ عملية التمرئي فهو يفيد نقل الصورة الأمينة للأصل ونقل الصورة المقلوبة أو المعكوسة له(٥٠). وعلى هذا الأساس ليست العلاقة الديالكتيكية إلا علاقة بين الشيء ونقيضه، اللذين يمثلان فى آن الأصل والصورة لبعضهما البعض؛ إذ من منطلق الشيء فالنقيض هو صورة مرآوية مقلوبة له، ومن منطلق النقيض يمثل الشيء صورة مرآوية مقلوبة.

ولذلك ليست الديالكتيكية سوى انعكاس التمرئي بكل ما يصاحب ذلك من تبادل للنظرات والمواقع. وفي هذا السياق يمكن فهم تعديل جعيّط لنظرة هيجل للديالكتيك التاريخي باعتباره التوضيح الحقيقي لموقفه من إشكالية التمرئي كأساس للوعي الحضاري. ووفقًا لذلك، يرى جعيّط -خلافًا لهيجل- أن الديالكتيكية التاريخية لأوروبا بالرغم من خلقها لذاتها لم تعتمد على عناصر داخلية فحسب، بل لعبت العناصر الخارجية فيها دورًا لا يستهان به في تطور ذلك الديالكتيك، وهذه العناصر هي الشرق القديم والإسلام والتراث اليوناني-الروماني. أما الإسلام فعلى خلاف ذلك فلم يتمتع بمرآة له تكون مصدرًا لتأمله في ذاته وللمعايير الراسخة، لأن الثقافة الهلينية ظلت جسمًا غريب في الثقافة الإسلامية، ولم يقم الشرق القديم إلا بتزويده بنماذج للحكم السياسي. وهكذا أدى افتقار الإسلام إلى مرآة أو خارج حقيقي إلى عدم إتباعه للمسار الديالكتيكي، بل يركض وينهك نفسه لعدم وجود مصدر خارجي يعينه على نفسه(٥١). وهكذا فإن تجربة التمرئي بحسب جعيّط ليست هامة فحسب وإنما تعالج أبرز وجه للقصور التاريخي اتسمت به الحضارة الإسلامية من وجهة نظره، وتجعل الإسلام يعود مرة أخرى للاندماج في مسار التاريخ من خلال إرساء ديالكتيك جديد في قلبه. ولعل هذا هو ما يبرر فرض الثمن الباهظ المتمثل فيما يعد بمثابة التغريب النظري والمناهجي برأي حسن حنفي. وغني عن البيان أن جعيّط يحسم إشكالية التمرئي ويُبرز أهميته في تشكيل الوعي الحضاري من خلال القيام بعملية تمرئي مزدوج، بين التصور الهيجلي للديالكتيك في أوروبا وتصوره هو عن الديالكتيك بعد إعادة ترسيم الحدود بين الداخل والخارج، وبين رؤيته لعمل الديالكتيك المعاد ترسيمه في أوروبا وتصوره لغياب أو انحراف

الإسلام عن ذلك المسار الديالكتيكي، ومن تركيب كافة الصور المرآوية الناتجة عن تلك الانعكاسات سوف يتشكل الوعي الحضاري لديه. ولعل المشكلة في المنطق المرآوي هو أنه يخلق مساحة مرآوية منغلقة على نفسها ليس لها خارج وإنما تبتلع كل شيء بداخلها، بحيث لا تتوافر إمكانية وجودية للفكاك من الفضاء المرآوي أو التحرر من منطقه، ولعل هذا ما أشار إليه محمود رجب في حديثه عن عالم الصور (الناتجة عن الانعكاس المرآوي) إذ أن «الأمر يمتد ليشمل الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة. فالإنسان. . . إنما يوجد في عالم من الصور»[٥١]، أو عالم مغلق من الصورة- إن جازت لنا الإضافة.

(١) أنواع المرايا عند جعيّط:

بعد تناول إشكالية التمرئي لدى هشام جعيط وتسليط الضوء على موقفه منها، يتعين معالجة أداء التمرئي أو ببساطة المرآة لديه، إذ أن المرآة قطب الرحى في تجربة التمرئي وليس الناظر أو المنظور إليه، فما تلك سوى مواقع تبادلية ينشئها التمرئي ويظل يقلّبها دون توقف. وفي هذا المقام يقدم تصنيف محمود رجب لأنواع المرايا وتعريفه بأغراضها عونًا لا غناء عنه، بما يتيحه من إمكانية لتسكين مرآة أو مرايا هشام جعيط في هذا التصنيف. ويسمح التعرف على أداة التمرئي لديه بحكم المنطق بإلقاء الضوء على طبيعة تجربة التمرئي عنده وكذلك الكشف عن الوعي الناتج عنها.

يرى محمود رجب أنه على اعتبار أن المرآة هي كل ما يعكس، فإنه يمكن القول أن كل شيء في الوجود إما أن يكون مرآة حقيقية بالمعنى الحرفي للكلمة أو مرآة مجازية[٥٢]. وغني عن البيان أن الحديث عن المرآة طوال هذه الدراسة إنما يندرج تحت المرآة المجازية وليس الحقيقية، بما

في ذلك بالطبع مرآة هشام جعيّط، وقد اقترح رجب تصنيفًا جديدًا للمرايا المجازية على أساس النصوص التي تناولت عملية التمرئي، حيث يميز بين أربع مجموعات من المرايا المجازية، وهي: مرآة الله؛ ومرآة العالم؛ ومرآة الإنسان؛ ومرآة السحر. ويذكر أن هذا التصنيف لا يحول دون حدوث تداخل أو تقاطع بين أقسامه الأربعة[٥٣].

ولعل العنوان الذي وضعه هشام جعيّط للقسم الأول من كتابه (أوروبا والإسلام) يصرح لنا بنوع المرآة المجازية التي يستخدمها تمرئيه، ألا وهو (في عيون آخر) وتجدر الإشارة إلى صيغة الجمع «عيون» المستخدمة في العنوان، الأمر الذي يدل على عدم استخدام جعيّط لمرآة واحدة، وإنما أكثر من مرآة تتبع ذلك الآخر أو الغرب. ووفق هذا، وتندرج مرآة أو مرايا جعيّط فيما يطلق عليه رجب مرآة الإنسان، ضمن المرايا المجازية. ويشير مجاز الإنسان-المرآة إلى سياقات شديدة التباين لكنها تتفق حول تشبيه الإنسان عمومًا أو أعضائه الظاهرة كالوجه والعين بالمرآة، سواء أكان الإنسان مرآة لله أو لغيره من الناس أو حتى لعالم المثل الأفلاطونية[٥٤]. وفي حالة العين-المرآة، فقد تكون مرآة للقلب، وهي هنا تمثل مرآة مزدوجة ذلك أنها تعكس العالم الخارجي وتحيله للداخل وفي نفس الوقت تخرج العالم الداخلي وتحيله للخارج، أي أنها تبطن الظاهر وتظهر الباطن. وقد تكون العين-المرآة أيضًا مرآة لعين أخرى، حسبما ورد فى نظرية الحب عند أفلاطون عندما ينظر المحب والمحبوب للآخر في عينه ويرى وجهه في عين الآخر، وبذلك يقود تلاقي العين بالعين وتبادل النظرات إلى التقارب والمحبة بين الطرفين[٥٥]. ولا شك هنا أن مرايا جعيّط تندرج تحت مجاز العين-المرآة، وخصوصًا عندما ينظر كل طرف

للآخر في عينه ويتبادلان النظرات، مع اختلاف بالطبع بين ما يقوم به جعيط من نظر لنفسه بعينه في عين أو عيون الآخر عن الحب الأفلاطوني أم أن تلاقي العين بالعين وتبادل النظرات سيقود إلى تقارب شعوري بين الطرفين قد لا يكون هو الحب الأفلاطوني لكنه يماثله!

ويصاحب حديث رجب عن أنواع المرايا تعداداً من جانبه لأغراضها، ولا غرابة في ذلك لأن غرض الشيء هو منتهاه الذي يحدد ماهيته. وفي هذا السياق تهدف المرآة المعلوماتية الوقائعية إلى نقل تفاصيل وملامح الماثل أمامها بشكل أمين(٥٦). أما المرآة التعليمية - الأخلاقية فهي لا تعكس ما هو ماثل أمامها وإنما الصورة المثلى أو حتى النموذج السلبي بغرض تربية النفس وتهذيبها وتثقيفها(٥٧). وتختلف عن ذلك مرايا النبوءات التي تهدف إلى استشراف المستقبل ولذلك تعكس أحداثه بوجه عام(٥٨). وعلى خلاف ذلك نجد مرآة الخيال تعكس أحداثاً ومخلوقات وأماكن لا وجود لها في الواقع وإنما هي تنبع من الخيال الخلاق للمؤلف وذلك بغرض الطرب وإدخال السرور على النفس(٥٩). والحقيقة أنه عندما يأتي الأمر لمرآة الإنسان وما يدخل تحتها من مرآة الوجه أو العين (التي أدرجنا تحتها مرايا هشام جعيّط) يقصر رجب أغراض المرآة على الغرضين الأولين. فيرى أن الجانب التعليمي - الأخلاقي هو الغالب في الوظيفة الانعكاسية لمرآة الإنسان المجازية بالإضافة إلى الوظيفة المعرفية، التي تؤدي إلى معرفة الذات. ويذهب إلى أن الغرضين لا ينفصلان عن بعضهما البعض ذلك أن الاختلاف بين الإنسان وصورته المرآوية، سواء جسّدت مثالاً أو نموذجاً سلبياً، تمكّن الإنسان من معرفة ذاته وتكون تلك المعرفة للذات أساس الإصلاح والتهذيب وحتى التجميل(٦٠).

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل تقتصر مرايا هشام جعيّط على الغرضين الأولين لمرآة العين عند رجب؟ أم تشمل الأغراض الأربعة؟ أم أن لها أغراضًا أخرى تضاف لأغراض رجب أو تختلف عنها تمامًا؟ وستكون الإجابة على هذا السؤال من خلال استعراض كل نوع من أنواع المرايا التي يستخدمها جعيّط ومحاولة التحقق من الغرض المستهدف في كل نوع.

يُعرِّض هشام جعيط قارئه لأنواع أربعة من المرايا المجازية للآخر، وهي المرايا القروسطية والحديثة؛ ومرايا المثقفين الفرنسيين؛ ومرايا الباحثين الأوروبيين؛ ومرايا الفكر الألماني. تجدر الإشارة إلى أن جعيّط لا يستخدم مرآة واحدة وإنما مرايا متعددة وفق صيغة الجمع (عيون) وترتيب فصول القسم الأول من الكتاب، غير أن الأمر لا يتعلق هنا بأربع مرايا ولكن بأربع مجموعات من المرايا. إذ يندرج تحت كل مجموعة عدد من المرايا المتداخلة، وبالتالي يجد القارئ نفسه ماثلاً أمام موزاييك مرآوي - إذا جاز التعبير - قام جعيط برص قطعه وترتيبها ترتيبًا تاريخيًا بصبر وأناة شديدين. ويجعل هذا الموزاييك المرآوي مهمة الباحث شاقة أيما مشقة، لو أراد تفحص كل قطعة مرآة استخدمها جعيط لتحديد نوعها والغرض المقصود منها. ومن أجل هذا ستعمد هذه الدراسة إلى تناول عينة من تلك القطع المرآوية تمثل أنواع المرايا الأربعة لدى جعيط.

أولاً: المرايا القروسطية والحديثة: تضم هذه المجموعة التصورات الشعبية القروسطية عن الإسلام التي أتت في في سياق العنف السياسي والصراع على السلطة، ولما كانت المسيحية الغربية قد شعرت بالتهديد لوجودها بسبب الإسلام بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين، فقد استهدفت تلك

الصور الشعبية عن الإسلام إبراز المشابهة بين هجمات الإسلام على القارة الأوروبية وبين الغزوات التي شنها البرابرة الذين قضوا على الإمبراطورية الرومانية في عصور سابقة. وشكّلت تلك الخبرة الوجودية المنبع الرئيسي لشعور الغرب القروسطي بالعداء تجاه الإسلام، وكان لذلك أثره على تصور الفلاسفة المدرسيين للإسلام، الذين اعترفوا بل وحتى أعجبوا بالمنجزات العلمية والفلسفية للمسلمين. غير أن ذلك الإعجاب كان مصحوبًا بإنكار أي قيمة للإسلام كدين وكنظام أخلاقي، وهو ما جعل الغرض الكامن لتصور الفلاسفة المدرسيين عن الإسلام هو الفصل بين الإسلام كعقيدة والمنجزات العلمية والفلسفية للمفكرين العرب. ولما كان التصور القروسطي عن الإسلام محكومًا بغضب عميق تجاه الرسول الذي صدّ البشرية بسبب «النبوة الزائفة» له عن سبيل الاعتناق العالمي للمسيحية، فقد كان ضمن أغراض التصور المدرسي للإسلام ليس مجرد تأكيد صدق المسيحية وتخطئة عقيدة الإسلام، وإنما إعادة الإسلام ذاته إلى جسد الحقيقة المسيحية(٦١). ويرى جعيّط أن التحيزات القروسطية تجاه الإسلام متجذرة بعمق في اللاوعي الغربي، لدرجة أنه يخشى أنها لن تُقتلع أبدًا، إذ أنه حتى عندما لا يشكل الإسلام تهديدًا للغرب كعدو فإن تلك التصورات تظل حية وتطفو على السطح من جديد في كل مرة يندلع فيها أي صراع(٦٢). وأدى حدوث تغيرات عميقة في العقل الأوروبي بسبب النهضة والإصلاح الديني والتنوير، إلى تعدد مراكز العلم في القرن الثامن عشر، الذي كانت تحدوه بالفعل رغبة مثابرة لفهم الإسلام، كما وجدت لدى جوته وفولتير ومونتسكيو وحتى نابليون. ولا ينسى جعيّط أن يبرز إعجابه بأفكار أوروبا القرن الثامن عشر التي لم تلوثها الرغبة الإجرامية في السيطرة. والأمر يختلف تمامًا مع القرن التاسع عشر

الإمبريالي، حيث استهدفت دراسة العالم غير الأوروبي، ومن ضمنه الإسلام، تجريده من أي قيمة أو كرامة تاريخية، وذلك للحطّ من شأن المغلوبين وإضفاء الشرعية على عملية السيطرة عليهم وحرمانهم من أي مرتكز لمقاومة السيطرة الغربية أو التمرد عليها، إذ أحيلوا جميعًا كمخلفات تاريخية إلى حقل الإثنولوجيا.

ثانيًا: مرايا المثقفين الفرنسيين: وقد ظهرت شخصية المثقف الفرنسي على مسرح الثقافة الأوروبية منذ نهاية القرن السابع عشر وحتى منتصف القرن العشرين وهو كاتب ومفكر حر ومستقل عن السلطة، ورغم أنه لا يملك عمق العالم الألماني إلا أنه يناضل في سبيل قضية ما دائمًا[٦٤]. وقد قدم فلاسفة التنوير صورة للإسلام تركز على الجانب السياسي وتحليل الشخصية وتاريخ الأديان والمؤسسات، بغرض القيام بنقد داخلي للغرب أو المقارنة بين الحضارات المختلفة، على أساس أن الغرب يعلو ويتفوق على بقية العالم. أما الرحالة الرومانسيون فرسموا صورة للشخصية الإسلامية تفسر روح الدين ونفوذه إلى ملامحها وسماتها، وكان الغرض من ذلك بالنسبة للبعض، مثل شاتوبريان، هو تأكيد عظمة العصور الوسطى باعتبارها لحظة صدق في التاريخ[٦٥]. وهناك الصورة التي يقدمها المثقف الملتزم وهو يعتمد على تقاليد التعاطف مع الإسلام التي احتلت موضعًا هامشيًا من بين تيارات الفكر الفرنسي[٦٦]. وكان غرض المثقف الملتزم من رسم صورة للعربي كضحية للاضطهاد هو تقديم المساندة لحركات التحرر القومي لدى العرب، وليس استيعاب ماضي أو قيم أو ثقافة العرب، وذلك في إطار مشروع مسيحانى كوكبي[٦٧].
ويصل جعيّط إلى عمق إدراكه لماهية هذا النوع من المرايا وغرضه

الأساسي، برغم تعاطفه الظاهري مع العرب، حينما يؤكد أن «كافة المواقف الغربية من الإسلام إنما ترتبط بديالكتيك السياسة - العرب وإسرائيل، والعرب والغرب، وإيران والمعارضة الماركسية فيها، وإندونيسيا ومذابح الشيوعيين فيها». ويغدو مقصد المثقفين الباريسيين، الذين ينتفعون بالتفوق الفعلي لمجتمعاتهم برأي جعيط هو أن ينصبوا أنفسهم «ديكتاتوريين - حكماء (Savant - dictators) في عالم المتوسط بأكمله»(٦٨).

ثالثًا: مرايا الباحثين الأوروبيين: أبرز تلك المرايا هي مرآة الخطاب التاريخي الذي يجسده المستشرق الفرنسي إرنست رينان، الذي قدم نظرية ممنهجة عن الإسلام في محاضرته الشهيرة (الإسلام والعلم). ويرى رينان أن الإسلام «ذلك العالم المنحط» لا يستحق عناء الدراسة التي نكرسها لآثار عبقرية اليونان أو الهند القديمة، إلا أنه مرحلة في تاريخ العقل الإنساني، تعد مفتاحية للتاريخ الإنساني. فمن وجهة نظره، لا تشكل المجتمعات الثيوقراطية، التي كان الإسلام النموذج الأوسع انتشارًا إليها، سوى «آفة متلفة لازدهار الفكر وهجوم مضاد ساحق على العقل، ومن ثم شر تاريخي»(٦٩). وينبني على ذلك أنه لن تكون هناك نهضة علمية وفلسفية لدى المسلمين إلا إذا جرى التخلص من الثقل الذي يمثله ذلك الدين، وكما فعلت أوروبا «ينبغي على المسلمين الآن أن يكسروا قيود الطغيان الديني»(٧٠). لقد كان غرض مرآة رينان إذن هو دفن الإسلام في بطن التاريخ وإهالة التراب عليه. أما مرآة الاستشراق التي يضمها جعيّط لمرايا الباحثين الأوروبيين، فلا يعدو غرضها وفق تحليله لسيكولوجيا الاستشراق، سوى تأكيد الهوية الأوروبية كجبهة صلبة تقف في وجه الإسلام وهو كتلة جامدة موحدة.

والمستشرق بحسب رأي جعيّط هو أكثر الغربيين راديكالية إذ يخفي ذاته وراء تفوق كل شيء أوروبي ويمنح مكانة استثنائية نماذجية للمصير الأوروبي. وفي مقابل ذلك يتم حرمان تاريخ الإسلام من أية ديناميكية داخلية خاصة به، ويتم تقديمه كصورة معكوسة وباهتة للتاريخ الغربي، ويجري حبس الإسلام في مواجهة حصرية مع الغرب(٧١). وبحسب جعيط مثل الاستشراق الوعي الفعال لسيطرة الغرب على الإسلام وعكس في بعض الأوقات أكثر أنواع التفكير الغربي فظاظة(٧٢). فلقد كان الاستشراق علامة على حقبة مر بها الشرق اتسمت بالدونية والوصاية الفكرية من قبل الغرب المسيطر(٧٣). ويعتبر جعيط مرآة الأثنولوجيا تغطي تلك المساحات الهامشية في المجتمعات الإسلامية وثقافتها التي لا ترتبط بالتقاليد العربية ـ الإسلامية، وجرى استبعادها من نطاق دراسة الاستشراق وبالتالي لم تظهر في مرآته. ويعد التميز أو التفوق الغربي هو جوهر الإثنولوجيا، وإبراز ذلك هو غرض هذه المرآة حتى لو أضيف بعض التعاطف والتفهم للصورة(٧٤).

ومن خلال تعرض جعيّط لمختلف أنواع المرايا، يصل على تصور لا يتعلق فقط بمرايا الباحثين الغربيين، بل ربما يشمل كافة المجموعات في الموزاييك المرآوي ويتصل بالسؤال المبدئي لهذا الجزء عن أغراض المرايا. فأغراض هذه المرايا ليست متعددة بل هي متبدلة بصورة تجعلها غير قابلة للإمساك بها، ومتى كان من الممكن الإمساك بالصور. يؤكد جعيّط «أن الأشكال المتغيرة للدراسة الغربية للإسلام جعلت من الواضح بالنسبة لي إلى أي مدى هم تابعون لروح العصر بل وحتى بدرجة أكبر من ذلك على أوجه القوة والضعف في المجتمع القائم من حولهم». ويضيف جعيّط

عبارة تكشف عن أمر عليه أن يتعامل معه لأنه يعري تجربة التمرئي من كل مصداقية لما يكشف عنه من صلة بين أغراض المرايا الغربية وغايات السياسة. «إن العقل ينبغي أن يكون حرًا، والبحث عن الحقيقة ينبغي أن يسمو على عوارض السياسة»(٧٥).

رابعًا: مرايا الفكر الألماني: يشير جعيّط في حديثه عن الخلفية السياسية لمرايا الفكر الألماني إلى أن العلاقة لم تتسم بالحميمية ولا بالعداء بين العرب والألمان، وإنما بالنزوع الإيجابي، فلم يكن لألمانيا تاريخ عدواني أو استعماري في الأراضي العربية أو الإسلامية، ولكنها كانت «عدوة لأعداء الإسلام»(٧٦). ويذهب إلى وجود ارتباط بين العقل الألماني والمسلم، حسبما ورد في ملاحظة ليفي شتراوس للعلاقة بين «المسلم المحب للألماني» و «الألماني المتأسلم»(٧٧).

بل يؤكد جعيّط أنه لا يصعب على المرء إيجاد متشابهات بين البنيتين الحضاريتين الألمانية والإسلامية، لوجود الفصام المؤلم مثلاً بين الواقع الخارجي والإحساس الداخلي بالقيمة والعظمة لدى كل منهما(٧٨).
وعلى هذه الخلفية يستعرض جعيّط مرآتين من مرايا الفكر الألماني، الأولى لهيجل والثانية لشبنجلر، وكلاهما من مرايا النبوءات بتعبير محمود رجب، حيث يحاولان استشراف المستقبل ويعكسان أحداثه.
وبالنسبة لهيجل فهو يقدم صورة للإسلام باعتباره ثورة في الشرق نظفت الروح وطهرتها لتجعل من الأوحد المطلق موضع الاهتمام الوحيد، وقد قفز الإسلام على مسرح التاريخ مؤذنًا بمرحلة جديدة تتجاوز سلبية العقل الشرقي. وتتسامى على خصوصية اليهود، لتصعد إلى أرضية مرتفعة

للعالمية وتحرر الفكر الإنساني. وفي حين ركز الإسلام على الإله الأوحد وشغل نفسه بمعرفته لأنه حطم كل علاقة مع العيني الملموس، خبرت أوروبا نقلة كبرى حينما ركزت كافة طاقاتها الفكرية على مهمة معرفة العالم التاريخي والطبيعي(٧٩). وبالرغم من أن هيجل، على حد وصف جعيّط، يقدم أعمق فهم للإسلام من قبل مفكر أوروبي حتى يومنا هذا، إلا أن مرآته غرضها تجاوز الإسلام ذاته وفتح المجال أمام الدور التاريخي للغرب وعلى هذا تدخل مرآته فعلاً فيما يسميه محمود رجب مرآة النبوءة.

ويصدق الأمر ذاته على مرآة المؤرخ الألماني الشهير شبنجلر، الذي يعتبر الإسلام الظاهرة المركزية في التاريخ الشرقي. ولما كان شبنجلر يتخلى عن كافة الأشكال المركزية الأوروبية فهو يعيد أوروبا إلى حجمها الطبيعي كثقافة كبرى، وينكر فكرة التقدم الذي يتجسد في مختلف الحضارات التاريخية ويربطها ببعضها البعض. ولذا فالمبدأ الحاكم لنظريته التاريخية هو الانقطاع وعدم التواصل بين الثقافات المختلفة(٨٠). ووفق ما يطلق عليه شبنجلر التحور الكاذب للثقافة العربية (pseudomorphosis)، فإن الثقافة الشابة تعبر عن نفسها باستعارة أشكال أجنبية عنها الأمر الذي يؤدي إلى تشويه روح الثقافة وخنق قدرتها الإبداعية. وذلك هو حال الثقافة العربية التي حُرمت من ثمرات نضجها حتى مجيء الإسلام، الذي منحها شكل التعبير الأصيل، ومن هنا عظمة الإسلام بتحطيمه القيود المكبلة للثقافة العربية(٨١). غير أن غرض ذلك التصور المبهر للإسلام في مرآة شبنجلر إنما هو تقديم نبوءة سلبية تتعلق بمستقبل الإسلام أو بعبارة أخرى بانعدام مستقبل الإسلام. وقد أقر

جعيّط نفسه بهذا الغرض حينما دفع مقدمات شبنجلر إلى نهايتها المنطقية، حيث يرى أنه لو صح ما ذكره شبنجلر فليس الإسلام فجر عالم جديد و إنما أفول ثقافة وجدت فيه أجمل تعبير وأكثر أصالة عن نفسها ويترتب على ذلك عدم إمكانية حدوث أي بعث أو نهضة للإسلام أو الثقافة العربية يمكن التطلع إليها كغاية. إن نبوءة شبنجلر التي تمثل غرض مرآته، إنما هي احتضار الإسلام إن لم يكن موته، وتلك حسبما يرى جعيط هي «النتيجة النهائية والمرعبة لأطروحة شبنجلر»[٨٢].

**أفعال المرآة عند جعيّط:**

يشير محمود رجب أن للمرآة إمكانات معرفية عديدة ومتنوعة يتم التعبير عنها في بعض الأحيان بكلمة وظيفة المرآة وفي أحيان أخرى بكلمة دور المرآة، لكنه يرى أنه بالنظر لما لتلك الإمكانات من تأثير على الإنسان عمومًا وطريقة التفكير خصوصًا، بالإمكان تسميتها مجازًا أو تجاوزًا أفعال المرآة. وأول وأهم افعال المرآة برأي رجب هو أن تعكس ما يمثل أمامها، ويوظف رجب ازدواج الدلالة للفعل «يعكس» في اللغة العربية ليكشف عن طبيعة هذا الفعل من أفعال المرآة. فهو من ناحية يعني نقل صورة أمينة وصادقة للماثل أمام المرآة، وعلى النقيض من ذلك أيضًا يعني نقل صورة معكوسة للأصل. وتخلق الطبيعة المزدوجة لفعل الانعكاس المرآوي علاقة جدلية من الناحية الإدراكية بين الإنسان وصورته المرآوية، قوامها الهوية والاختلاف أو العينة والغيرية. فمن ناحية يدرك الإنسان أن صورته هي عينه، وفي ذلك الوقت يدرك من ناحية أخرى أن صورته آخر غيره[٨٣]. وبسبب جدلية العلاقة بين الإنسان وصورته، فلن تكون الوحدة المتحققة في العلاقة وحدة

سكونية، وإنما ستكون ديناميكية وخلاقة، بسبب التفاعل الذي لا يتوقف بين العينة والغيرية أو الهوية والاختلاف[٨٤]. وثاني أفعال المرآة أنها تثنى صورة الإنسان الشاخص أمامها فيصبح في نفس الوقت ناظراً ومنظوراً إليه، ولو وقف الإنسان بين مرآتين لتعددت صوره المرآوية إلى ما لا نهاية[٨٥]. وتكشف غرفة المرايا عن نوعين لهذا الفعل من أفعال المرآة: وهما الترداد بمعنى أن الصورة تتكرر وتتضاعف ذاتيًا صورة في صورة في صورة[٨٦]، والارتداد أي عودة الصورة أو تقدمها نحو الأصل الذي بدأت منه وليس ذلك تطوراً في خط مستقيم وإنما يتخذ هذا العود إلى البدء شكل دائرة[٨٧]. وثالث ما أشار إليه رجب من أفعال المرآة هو المغالطة، وهي أفعال أخرى للمرآة ولكنها غلط، وتعد ضمن أفعال المرآة «طالما أن الغلط في الفعل فعل»[٨٨]. وهنا تقوم المرآة كأداة تصنع أوهامًا ومظاهر خادعة كقلب الصورة رأسًا على عقب أو تقليبها جانبيًا أو تكبيرها أو تصغيرها أو تعكس اتجاهها، وتكون المرآة هنا رمزاً للمحاكات الفارغة والزيف والخطأ[٨٩].

ولما كان فعل المرآة، سواء أكان انعكاسًا أو تثنية أو مغالطة، ليس في الحقيقة فعل للمرآة، ولكنه فعل للوعي نتيجة تغير يطرأ عليه عندما يتلاقى مع المرآة، فإن أفعال المرآة ـ أو لنقل أفعال الوعي الناتجة عن مواجهة المرآة تستدعي فعلاً آخر للوعي ينبني عليها ويرتد إليها أو على ذاته وبالتالي تمثل بداية الوعي الذاتي. وذلك هو ما يطلق عليه محمود رجب التأمل الانعكاسي الذي عبر عنه متصوف ألماني في القرن الثامن عشر يدعى بادر ووصل إلى درجة التبلور والوضوح في الفلسفة الحديثة على يد ديكارت. ويدور التأمل الانعكاسي حول أن النفس تعرف نفسها وهي تعرف نفسها، بمعنى ليس فقط أن يرى الإنسان نفسه بنفسه ولكن

أن يرى نفسه وهو يرى نفسه أي يرى الرؤية للنفس. ويفترض التأمل الانعكاسي وجود مسافة بين الرائي والمرئي، ولما كان كلاهما واحداً في خبرة التمرئي فلن تكون هذه المسافة خارجية؛ بل داخلية؛ بمعنى داخل الأنا أو الذات أو العقل أو الوعي(٩٠).

ولذلك سيدور التأمل الانعكاسي لدى هشام جعيط حول كيفية استقباله أو تعامله أو بنائه على أفعال المرآة أو الصورة المرآوية الناتجة عن أفعال المرآة أو بالأحرى الناتجة عن الأفعال الإدراكية للوعي باستخدام المرايا الغربية التي سلف التعرض لها. ولما كان من غير الممكن التعرض لأفعال المرايا الغربية السابق تناولها أو الصور المرآوية الناتجة عنها، وإلا استلزم ذلك تكراراً لا فائدة منه لما يوجد بالتفصيل في عمل جعيّط، فسوف يقتصر التحليل هنا على تناول التأمل الانعكاسي لجعيّط أو كيفية رؤيته لرؤية نفسه في الموزاييك المرآوي الذي تم التعرض له. وقبل أن نترك محمود رجب - على الأقل الآن - فبالإمكان استعارة مثالين لنوعين من المرآة منه، حتى نؤطر لتعامل جعيّط مع الصور المرآوية بما فيها من انعكاس وتثنية ومغالطة. فهناك مرآة برسيوس أو في الحقيقة استخدام برسيوس ملك أرجسون لدرعه كمرآة من أجل أسر الصورة البشعة لتلك الأنثى الوحشية ميدوسا، التي ما وقعت عيناها على شيء إلا تحول إلى رماد، وبالتالي يتمكن من جز رقبة ميدوسا من دون أن تقع عينه عليها بشكل مباشر(٩١). وبالفعل لا تختلف بعض المرايا التي تناولها هشام جعيط عن مرآة برسيوس في عكسها لصورة الإسلام أو غرضها مع التعامل معه. وهناك من جانب آخر مرآة زوزيما، تلك المرآة التي احتفظ بها الملوك وتوارثوها لقيمتها العظيمة. فقد كانت تولد في نفس الإنسان حينما ينظر إلى نفسه فيها فكرة أن يفحص نفسه بنفسه ويتطهر من قمة

رأسه إلى أسفل قدميه[٩٢]. وبالارتكاز على هذين المثالين للمرآتين، لم يكن غرض التأمل الانعكاسي أو تجربة التمرئي لدى جعيّط هو كسر المرآة، بتعبير العروي عند إشارته لمحمد عبده، من خلال تصحيح أغاليط المرآة أو عكس العكس، وإن لم يخل ما كان يقوم به من ذلك. بل كان التأمل الانعكاسي لديه في أفعال المرآة يستهدف تحويل مرآة برسيوس إلى مرآة زوزيما، من أجل توليد وعيه بذاته ودفعه لأعلى للوصول إلى ذروة، ويبقى السؤال حول كيفية قيام جعيّط بذلك خطوة خطوة وهل وصل إلى الغاية المبتغاة من ذلك أم لم يصل؟

ربما لا يصدق تعبير كسر المرآة، الذي استخدمه عبد الله العروي لوصف تعامل محمد عبده مع المرآة التي قدمها له الغرب وعكست عنه صورة متهمة بالتحوير والتشويه[٩٣]، بقدر ما يصدق على تعامل هشام جعيّط مع المرايا القروسطية للغرب، التي عكست صوراً شوهاء للإسلام. فقد لخص جعيط تلك الصور في كلمة واحدة، هي أن «الإسلام جرى تقديمه بسذاجة على أنه يحبذ الإباحة الجنسية، وباعتباره مثالاً للحيوانية الطليقة». وينقل عن دانييل ما أورده من أن استخدام «العنف هو الملمح الرئيسي المميز للديانة الإسلامية والدلالة على فسادها». ويتعجب جعيّط متسائلاً ما إذا كان الهوس بالجنس، الذي أوجع تلك المجموعة الصغيرة العزباء من المثقفين الأوروبيين، لم يلعب دوراً في ولعهم بالإسلام وافتراضهم أنه دين الجنس والإباحية والهمجية الناتجة عن الغريزة الحيوانية. ويذهب جعيّط خطوة أخرى في هذا الاتجاه ليقرر أن ذلك العنف الإسلامي الذي جرى ازدراؤه بعمق كان في الحقيقة إسقاطًا للعنف الذي مارسه الغرب نفسه على الإسلام واستدعاء الأهوال القديمة في اللاوعي الجماعي، فضلاً عن المبالغة في تقدير العنف الموجود

فى الحاضر القائم آنذاك. ولقد كان جعيط يهشم تلك المرآة حرفيًا عندما قرر أنها لا تضيف شيئًا لمعرفتنا بالإسلام، ولكنها تخبرنا بالقليل عن عقلية مجموعة معينة من المثقفين في القرون الوسطى، تظهر بشكل واضح إحساسًا بالدونية وتخفي وراء قناع ولعها وهوسها بالآخر. ويرى جعيّط أن اللامبالاة التي أبداها الإسلام الكلاسيكي حيال الغرب آنذاك، لم تكن بسبب افتقاره لحب الاستطلاع، وإنما لأنه لم يكن هناك ما يجنيه من معرفة الغرب ولذلك تجاهله. ولا يختلف موقف جعيّط عن ذلك حيال المرايا القورسطية للغرب وما أنتجته من صور شوهاء للإسلام.

وفي مقابل ذلك، يبدي جعيّط إعجابه الواضح بالرغبة المثابرة لمراكز العلم الكبرى بأوروبا في القرن التاسع عشر في الفهم العميق للإسلام، ويرى أن البرهان المقنع على ذلك ينتج من الإطلاع على ما كتبه جوته وبولينفييه وفولتير إلى حد ما وكذلك مونتسيكو. ويعزو جعيّط تفتح أفكار أوروبا القرن الثامن عشر حيال الحضارات الأخرى ومنها الإسلام إلى عدم تلوثها بالإرادة الإجرامية في السيطرة التي ميزت أوروبا القرن التاسع. غير أن تلك الأخيرة قد قامت بنشر تلك الأفكار المتفتحة حول العالم، ومن هنا وظف مثقفو الشعوب المستعمرة أفكار أوروبا القرن الثامن عشر لمحاربة أوروبا القرن التاسع عشر الإمبرالية الغازية. ويصل التأمل الانعكاسي لجعيّط في أفعال المرايا الغربية إلى عمق كبير، حينما يتناول إشكالية المركزية الإثنية في النقد الليبرالي فى القرن العشرين للإمبريالية والكولونيالية. إذ يرى أن المثقفين الغربيين يسقطون في المركزية الإثنية حتى عندما ينقدونها، لأنهم يفترضون أنهم وحدهم - وليس المثقفون غير الغربيين ومنهم جعيّط بالطبع - المؤهلون لتشريع القيم العالمية. ويرى جعيط أن تلك المركزية الإثنية اللاواعية تتسلل بدرجة أكبر

إلى الجماعات ذات الالتزام الأيديولوجي القوي، مثل المسيحيين والماركسيين، حتى ولو أعلنوا تعاطفهم مع المسلمين. ولذلك يستنتج جعيّط أن من يخلون من المركزية الإثنية من الغربيين هم من ليس لهم إلتزام أيديولوجي، مما يجعل «من يعلم أقل من الإسلام أو عنه، يتمتع بفرص أعظم في مراقبته بتعاطف إن لم يكن بموضوعية»(٩٤).

وفي استقبال جعيّط لأفعال مرايا المثقفين الفرنسيين، لم يكن الأمر يتعلق لديه بكسر المرآة كما حدث مع المرايا القروسطية، ولا بالإعجاب بها كما حدث مع مرايا أوروبا القرن الثامن عشر. بل إن جعيّط أخذ خطوة أخرى في عمق عالم المرآة، إذ كشف لدى فلاسفة التنوير من أمثال فولتير وفولني أن مرآة كل منهما في عكسها لصورة معينة للإسلام، إنما كانت تبتلع تلك الصورة بداخلها من أجل إجراء نقد داخلي للمجتمع العربي، وليس مجرد إسقاط التصورات الذاتية للغرب على الإسلام، كما كان الحال في المرايا القروسطية. فبالرغم من سذاجة ما درس فولني عن الحياة الجنسية في الإسلام، فإنه في الحقيقة يعرض صورة معتمة للمجتمع البرجوازي الحضري بالغرب، وقد تقطعت الأوصال بين الأزواج والزوجات وتلاشت الفضيلة. وهكذا تفرز مرايا أولئك الفلاسفة برأي جعيّط نقدًا داخليًا للغرب أو على الأقل رؤية مقارنة للحضارات المختلفة(٩٥). ويمكن ذلك جعيط من الذهاب إلى خطوة أخرى أبعد في عمق عالم المرآة، حيث يكتشف بنفسه إحدى القواعد الحاكمة لأفعال مرايا المثقفين الفرنسيين. وتتلخص تلك القاعدة في أن نظرة الغرب المتفوق من على لما عداه، تلك النظرة التي تنتج المرآة وما تعكسه من صور، تزداد موضوعيتها كلما كانت غير مباشرة بدرجة أكبر، وكلما انغمست تلك النظرة في التفاصيل العينية، صار أكثر قساوة وتحيزًا(٩٦).

إن جعيّط كلما كان يزداد تعمقًا في عالم المرآة، كان يكتشف أنه ليس بصدد مرآة من جماد، وإنما مرآة من مادة حية تتسم بكل ما في العين، بحسب اللفظ الذي استخدمه للتعبير عن المرآة المجازية في حالته، من صفات الحيوية والديناميكية والتفاعلية، وفوق ذلك العمق الشعوري. ولذلك إن كانت الصور المنعكسة في المرآة تظهر للناظر ـ المنظور، إلا أنها لا تسير فقط من سطح المرآة إلى الخارج لتقع على ما يستقبلها بذلك الخارج، وإنما تُلْقي في الداخل أو تُبتلع في عمق المرآة في الحيز الافتراضي المتخيل داخل السطح العاكس للمرآة.

من هنا تمكن جعيّط من وضع يده على القيود التي تفيد نظرة أو فعل المرآة من ثم تجعله ما هو عليه عندما تحدد حدوده، ويتضح ذلك في تحليله لعدد من ملامح النظرة الرومانسية الفرنسية للإسلام باصطلاحه أو أفعال مرايا الرومانسية الفرنسية باصطلاح محمود رجب المستخدم في هذه الدراسة. أولاً تتسم النظرة الرومانسية أو فعل مرآتها بالتقدم الفعلي، بلفظ جعيّط، من التفكير العدائي إلى الالتزام الحيوي تجاه الإسلام. ثانيًا أن نقص المعلومات عن الإسلام لم يمثل عقبة، بل كلما كان القادم الجديد يفتقر لمعرفة وتحيزات الباحث المتمرّس، كانت قدرته على الملاحظة أفضل بكثير، أي كانت مرآته مجلوة بلغة المرايا. ثالثًا: في بعض الأحيان كان الضغط الزائد عن الحد للصور الغربية عن الشرق لدى بعض الرومانسيين يجعل رواياتهم عن الشرق معتادة على تقديم صور ثابتة لا حركة فيها ولا تغيير. وبالتالي كان جل تركيزهم على الماضي وليس الحاضر، على الثبات وليس الدينامية فيما يعكسونه من «أحوال البلدان التي سافروا إليها»(٩٧).

وهناك مجموعة أخرى من القيود وضع جعيّط يده عليها وهي تحكم نظرة المثقف الملتزم أو فعل المرآة لديه بالرغم من تقديمه صورة جديدة للعربي كضحية للاضطهاد التاريخي. أولاً: أدى تهجين الأبنية السياسية والفكرية الغربية وتكنولوجيا القوة بالتقاليد المحلية التي أعيد اكتشافها وأقلمتها لتلائم نمطًا آخر من الشخصية إلى جعل مرآة المثقف الملتزم، ذلك الأنا الأعلى الخارجي، لا تستطيع أن تعكس المستوى الأعمق للواقع الذي جرى إخفاؤه بعناية عن عين المراقب الأوروبي. ثانيًا: يؤدي الإحساس بالضيق من ممارسة العنف من قبل القادة والجماهير في البلدان العربية، ذلك الإحساس المستمر والمستتر، ولكنه يطفو على السطح عندما يحدث اتصال مباشر ومستمر، إلى استثارة شكوك داخلية تكمن وراء مظاهر التضامن الخارجي واستعادة الصورة القديمة التي تربط ثقافة القوة بالروح العربية. ثالثًا: لا يصدر هجوم على الإسلام، باعتباره ديانة شعوب عانت من الاضطهاد، من قبل المثقفين الملتزمين إلا بالتناغم مع أولئك المسلمين الذين سئموا من الإسلام نفسه، ويرتبط الموقف من الإسلام في كل الأحوال بديالكتيك السياسة وليس بإعادة النظر في أي دور ماض أو مستقبلي للحضارة الإسلامية في تطور البشرية. رابعًا: ينصب المثقفون الملتزمون أنفسهم بطريقة أبوية كديكتاتوريين - حكماء لعالم البحر المتوسط بأكمله مرتكزين على التفوق الفعلي لمجتمعهم[٩٨].

ولعل من أهم أفعال المرايا التي اشتبك جعيّط وتفاعل معها بالأخذ والعطاء هي تلك الصادرة عن مرايا الباحثين الأوروبيين في الإسلام، ويأتي على رأس هؤلاء المؤرخ الشهير إرنست رينان بما قدمه من صور عن

الإسلام أو الجنس العربي والعلاقة بينهما وبين العلم والفلسفة. وتعليقًا على تصورات رينان، يرى جعيّط أن نظرة رينان للإسلام «تبسيطية ومركبة في آن واحد». وتتعلق جوانب التبسيط في نظرة رينان بأنه فسّر الركود الطويل للثقافة الإسلامية بخنق الفقهاء لجوانب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، في حين أنه كان من الأصح برأي جعيط لو دار الحديث عن تضافر عدد من العوامل تسببت في انكماش الحضارة الإسلامية، لكنه انكماش ضمن وهم استمرارية تلك الحضارة. ويدلل جعيّط على خطأ رأي رينان فيما يتصل بحرية الفكر من خلال استشهاده بانسياب الأعمال الفكرية الإبداعية في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين. ويضيف جعيّط إلى ذلك أن مما ينفي التصورات الشائعة التي تعتبر الإسلام كتلة موحدة صمّاء هو وجود تيارات ثورية كالخوارج والقرامطة، وقيام هؤلاء بشن هجوم على المعتقدات الدينية - السياسية السائدة، إعلان بعض الفلاسفة تجاوزهم للعقلية الدينية لعصرهم، وحتى إعلان شاعر كأبي العلاء المعري عن عدم إيمانه. لكن جعيّط يشتبك مع رينان على مستوى أعمق فيما يتصل بنظرة رينان «للدور الظلامي» الذي لعبه الدين، إذ يرى جعيّط خطأ تلك النظرة من زاوية الدقة التاريخية سواء بالنسبة للإسلام أو المسيحية ذاتها. ويستقبل جعيّط نظرة رينان على خلفية تصور تاريخي له (أي لجعيّط) حول ميلاد العالم الحديث الذي جسّد مشروعًا كونيًا ويُعدُّ أحد المراحل الحاسمة في التاريخ الإنساني التي قامت بإعادة تعريف المصير الإنساني. فبعد أربعة قرون كاملة من العمل الشاق والصراع الدامي في الغرب، تحرر الإنسان للمرة الأولى في تاريخ الحضارة من قيد الدين وثقل الغيب، ونال السيطرة والسيادة على الطبيعة، وولُد الإنسان الفرد على مسرح الأحداث. بناءً على هذه

الخلفية يصحح جعيّط نظرة رينان المركبة ويسد ثغراتها، إذ أن الثقافة الإسلامية أسهمت بنصيب في المشروع الحداثي من خلال سلسلة كاملة من المنجزات العلمية، لم يشر لها رينان، ومن خلال حفاظها على التراث الفلسفي والعلمي اليوناني ودفاعها عنه طوال قرون طويلة. ولذا إذا كان المذهب الإنساني وروح عصر النهضة يقتضيان العودة إلى الفلسفة اليونانية، فقد كان لابد أن يتم ذلك عبر وساطة العرب، الذين حافظوا ودافعوا عن فكرة وجود تقاليد غير دينية أو غير مسيحية تكون مصدراً للمعرفة العقلانية. وبالمثل يشير جعيّط إلى الوساطة المزدوجة التي لعبتها المسيحية في ظهور المذهب الإنساني الليبرالي في أوروبا، الذي لا يمكن تتبع جذوره في الفلسفة اليونانية القديمة وحدها: فمن جهة قامت المسيحية بدور إيجابي من خلال تعاليم الإنجيل التي طبعت بشكل دائم الرجل الغربي واختزنت في اللاوعي الجماعي. ومن جهة أخرى، كان للمسيحية دور سلبي تمثل في القبضة القوية لمؤسسة الكنيسة، التي أنتجت نقيضها بصورة ديالكتيكية(٩٩).

ولا يقتصر التأمل الانعكاسي لجعيّط في حالة مرآة رينان على مجرد تصحيح أخلاقها، بل أنه يفيد من الصورة التي تنتجها ويبني عليها من منطلق تصحيح المسار أو النظر الريناني. ففي اشتباكه مع رينان حول مسألة دور الدين، سيقوم جعيّط بتصحيح مقدمات رينان لينتقل لنفس نتيجته ولكن من مسار آخر. ولتفصيل ذلك فإن جعيّط يشدد على أنه هو أيضًا يؤيد بصورة عامة «تحرر المجتمع الإسلامي والأفراد الذين يعيشون فيه من تأثير الدين» ـ وهذه بالطبع نفس النتيجة التي خلص إليها رينان ـ غير أنه يرى أن الوصول لتلك النتيجة يتطلب أن يؤخذ في الاعتبار اختلاف الظروف الحاضرة عن الوضع التاريخي لأوروبا بين القرنين

السادس عشر والثامن عشر، فضلاً عن تسارع معدل عملية التحرر من الدين في القرن التاسع عشر. ومن هنا يقف جعيط بكل صرامة وراء أطروحة جديدة ـ وهنا بناؤه على تصور رينان ـ وهي ضرورة إتباع اقتراب جديد لتلك المشكلة يتمحور حول التفاعل الديالكتيكي بين القديم والحديث، بما يؤدي إلى خلق «كيان إسلامي جديد يضم كافة الشخصيات الأيديولوجية والثقافية التي تؤلف بين كل من أرصدة الماضي القديم والاندفاع للأمام نحو الحداثة وتجدد كلاً منهما». ويبرهن جعيّط على صدق تعديله لنظرة رينان المركبة عن طريق إبراز أن سبب إخفاق التجربة الأتاتوركية هو محاولتها أن تكرر بشكل مصطنع التاريخ الذي حدث في مكان آخر. على خلاف النموذج الفرنسي للحداثة الذي بدأ بإحداث قطعية مع الماضي ثم أعقبته محاولة استعادته، يرى جعيّط في هذا السياق أن القطيعة مع الماضي ليس بالضرورة أن تسبق محاولة التوفيق معه في حالة الإسلام، بل ولا يتعين دفع القطيعة إلى منتهاها وصولاً إلى العداء والتدمير للماضي. ومما يوجب هذا التأليف أو التركيب مع الماضي هوأن الدينامية الداخلية للإسلام «تعمل بطريقة تجعله يحافظ على وجوده ويدافع عن بقائه وحده من دون أية مرتكزات مؤسسية أو طبقة اجتماعية تحميه أو مفكرين رسميين يدافعون عنه». ومن هنا يرى جعيّط أن نبوءة رينان بخصوص تجديد البلدان الإسلامية عن طريق رفض الإسلام ذاته لم تتحقق أو على الأقل لن تتحقق بنفس الطريقة التي أرساها رينان(١٠٠).

ولعل أهم اشتباك قام به جعيّط من خلال التأمل الانعكاسي في أفعال الموزاييك المرآوي، هو ذلك الذي أجراه مع مرآة هيجل وصورة الإسلام

التي أنتجتها، فلقد قام جعيط ـ كما بيّنا في عرضنا لإشكالية التمرئي أو أساسها الفلسفي لديه ـ بإعادة تعريف حدود العلاقة بين الداخل والخارج في الديالكتيك الهيجلي. الأمر الذي جعله يستخدم تصحيحه لتصور هيجل عن الديالكتيك، بإبراز دور العامل الخارجي فيه لإقامة الآخر (الغرب) كمرآة للإسلام. إذن فالاشتباك مع مرآة هيجل لا يقتصر على كون جعيط جعل من الديالكتيك الهيجلي أساس تجربته مع التمرئي بغية الوصول إلى الوعي الذاتي الحضاري، وهو مهمة هذا الكتاب الذي بين أيدينا، بل الأهم من ذلك أن اشتباكه مع مرآة هيجل فتحت أمامه مجالاً للرؤية ليكتشف الخطأ التاريخي الذي وقع فيه الإسلام ويضع يده على علاج ذلك الخطأ. فإذا لم يكن الديالكتيك الأوروبي داخليًا ـ حسبما اعتبره هيجل ـ وإنما اعتمد على الصلات مع العالم الخارجي (اليونان القديمة والإسلام)، فإن الإسلام لافتقاره لخارج حقيقي لم يتبع في تاريخه مسارًا ديالكتيكيًا. ومن هنا تولدت لدى جعيّط المهمة الفكرية التاريخية التي أخذ على عاتقه تحقيقها، وهي وضع الإسلام على المسار الديالكتيكي بتفعيل وجود الخارج أي اتخاذ الخارج / الآخر/ الغرب كمرآة. إذن فقد كان الاشتباك مع هيجل هو نقطة البداية الحقيقية في هذا العمل وهو الذي حدد له المهمة التي يجب عليها تنفيذها والمسار الذي يلزم أن يسلكه لذلك.

ويصل جعيّط إلى عمق آخر من أعماق تحليله في تأمله للانعكاس المسلط على مرآة أخرى من مرايا الفكر الألماني، ألا وهي مرآة شبنجلر. ويشير جعيّط إلى أحد أغلاط تلك المرآة، وهو ما يتعلق بأحد المفاهيم الأساسية لنظرة شبنجلر للإسلام، وهو مفهوم الثقافة السحرية، وفي

ذلك يستخدم جعيّط مرآة أخرى من عنده، ألا وهي مرآة محمد إقبال التي تعكس بدورها الصورة التي تعكسها مرآة شبنجلر من خلال ذلك المفهوم، لتصحيح ذلك الغلط أو فلنقل عكس العكس. وهنا ينقل جعيّط عن إقبال تسليمه بوجود القشرة السحرية التي تغطي الإسلام، وقيامها بتضليل نظرة شبنجلر إلى الإسلام، وكذلك اندهاش إقبال الشديد من جهل شبنجلر بنظرة الفكر الإسلامي للزمان وبكيفية تمركز الأنا كفاعل مستقل في الخبرة الدينية للإسلام. ويقرر جعيّط أن الأديان السامية (والإسلام أكثر من أي منها) تعارض السحر بشدة، وهو ما يجعل من غير الممكن الشك في عقلانية الإسلام. وبالتالي لا مجال للتمييز بنظر جعيّط ـ مثلما فعل شبنجلر – بين التقاليد اليهودية ـ المسيحية باعتبارها عقلانية والتقاليد الإسلامية باعتبارها سحرية[١٠١].

وهناك مسألة أخرى يشتبك فيها جعيّط مع نظرة شبنجلر للإسلام، ألا وهي التحور الكاذب للثقافة العربية، الذي يسلط ضوءاً جديداً على الإسلام على اعتبار أنه حطم القيود المكبلة للثقافة العربية ومنحها حقيقتها الروحية التي خنقتها أشكال التعبير الأجنبية المستعارة. وقد دفع جعيّط تلك النتيجة التي وصل إليها شبنجلر إلى أبعد نهاية منطقية لها، لأن ذلك يعني أن الإسلام بعظمته ليس سوى رحلة متأخرة لحياة الشرق بعد أن وصلت فيه الثقافة العربية إلى مرحلة الشيخوخة. وعلى اعتبار أن الإسلام هو أفول تلك الثقافة، يرى جعيّط أن النتيجة النهائية والمرعبة لنبوءة شبنجلر هو أنه ليس هناك أمام الإسلام أو الثقافة العربية أي بعث أو نهضة يمكن التطلع إليها. ولكن بعد أن دفع جعيط نتيجة شبنجلر إلى نهايتها المنطقية نجده يعارضها بالوقائع التاريخية، حيث أن تماهي الشرق مع التقاليد العربية الإسلامية، وهو ما أصاب شبنجلر فيه برأي جعيّط،

دون النماذج الشرقية الأخرى كالبابلية والفينيقية والفرعونية، لم يكن مقيداً من الناحية الزمانية، وهذا هو ما أخطأ شبنجلر فيه برأي جعيّط. فباستخدام نفس مفهوم التحور الزائف، يرى جعيّط أن الشرق كما لو أنه قد شهد تلك الظاهرة مرة أخرى منذ القرن الثالث عشر فصاعداً، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين تسبب ذلك التحور الزائف الثاني في اغتراب ثقافي، لكن الشرق عندما أمسك زمام نفسه وأعاد اكتشافها لم يستعد من كافة النماذج الشرقية القديمة سوى البعد العربي - الإسلامي الذي أخذ يصير «حقيقة وأمل الشرق المفقود»[١٠٢].

لقد أدى استقبال جعيّط لأفعال المرآة المتباينة في الموازييك المرآوي الغربي إلى توليد وعيه بذاته كأنا خطابية تنتقل من مستوى لآخر من مستويات الوعي، وحتى يصل الوعي إلى ذروته التي تخرج منها مهمة هذا الكتاب. ولعل تولّد وارتقاء الوعي الذاتي لجعيّط كأنا خطابية يمكن تتبعه ورسم مسار تقويمي له على مدار التفاعل مع الموازييك المرآوي، الأمر الذي يفتح الباب أمام جعيّط للولوج إلى تجربة التمرئي الذي يقود الوعي الذاتي إلى أعلى ذروة له، ألا وهي تجاوزه لذاته ونظره إليها من الخارج في إطار الوعي الحضاري.

لقد كان الشعور الأول المصاحب لتولّد الوعي الذاتي لدى جعيّط من تأمله الانعكاسي في الموازييك المرآوي الغربي هو الخوف، فبعد استقباله لأفعال المرايا القروسطية ورؤيته كيف زحفت التحيزات المعادية للإسلام وتجذرت في اللاوعي الجماعي للغرب، انتابه خوف من أن تلك التحيزات لن يكون بالإمكان أبداً اقتلاعها. ولعل بالإمكان تأويل هذا الخوف على أنه خوف مزدوج؛ معرفي ووجودي. فهو معرفي، لأن

تلك التحيزات ستترك لا محالة لطخًا على المرايا الغربية، الأمر الذي سيفسد تجربة التمرئي وربما يجعلها تخفق كسبيل للوصول إلى الوعي الحضاري. وذلك الخوف هو خوف وجودي ربما في المقام الأول، لأن تلك التحيزات ليست سوى صور مرآوية شوهاء تقضي على أي أمل في خلاص الذات إلا من خلال ذبحها كأنثى ميدوسا.

وقد ظهرت الأنا أو الذات الخطابية لجعيّط بشكل واضح في اشتباكه مع رينان حول تصور دور الدين، بل إن رينان يقدم لجعيط الأساس الذي يقيم عليه تلك الذات الخطابية ويحدد لها مهمتها الفكرية، سواء في هذا العمل أو في غيره من الأعمال، من أجل متابعة تصور رينان ولكن بطريقة أخرى[١٠٣]. وتخرج الأنا لجعيّط من النص وتشتبك مع القارئ في حوار مباشر عقب تصحيحه لبعض الأخطاء التاريخية في تصور رينان عن دور الدين بوجه عام والإسلام بوجه خاص. ويضم جعيّط صوته لرينان: «أنا أيضًا أؤيد تحرر المجتمع الإسلامي والأفراد فيه من تأثير الدين»، ولكنه بسبب تصحيحه لتصور رينان وإدراكه أن الظروف الحاضرة ليست نسخة كربونية من الوضع في أوروبا، يقدم اقترابًا جديدًا- غير اقتراب رينان- ليحل مشكلة المصير العربي من خلال «التفاعل الديالكتيكي بين القديم والحديث». إذن حتى تتحقق نبوءة رينان بخصوص تجديد البلدان الإسلامية، فلن يكون ذلك من خلال رفض الإسلام وإحداث قطيعة معه، ودلّ على الفشل العملي لذلك تجربة أتاتورك، ولكن من خلال التفاعل الديالكتيكي مع الإسلام الذي يؤدي إلى التحرر من تأثيره على المجتمع المسلم، وبذلك يغدو تصحيح مقدمات تصور رينان مع الالتزام بنتائجه، هو ما يجعل للأنا الخطابية لجعيّط دورًا فكريًا تؤديه في هذا العمل وفي غيره من الأعمال[١٠٤].

وتظهر الأنا الخطابية لجعيّط مرة أخرى عقب تفاعله مع المرايا الإثنولوجية وما تنتجه من تصورات للإسلام تتذبذب حسب الظروف من العداء الشديد والحقد إلى التعاطف والاحترام بل وحتى التمجيد الزائد عن الحد. ويجعل تفاعل جعيّط من الأوجه المتغيرة لدراسة الغرب للإسلام من ظهور ذاته الخطابية حدثًا يقترن باستبصار يتعلق بأولئك الباحثين الغربيين في الإسلام ويميزه عنهم. فحينما يتضح لجعيّط مدى تبعية هؤلاء لروح العصر وبل ومدى تأثرهم بأوجه ضعف وقوة المجتمع الذي يعيشون فيه، وهو الأمر الذي يفترض أن يفصله عن هؤلاء ويميزه عنهم، فهو يتخذ لذاته الخطابية مسلكًا آخر، عندما يقرر أن «العقل ينبغي أن يكون حرًا وإن البحث عن الحقيقة ينبغي أن يسمو على عوارض السياسة»(١٠٥). لقد كان التفاعل مع المرايا الإثنولوجية كاشفًا عن ذوات الباحثين الغربيين وعن ذات جعيّط وعن المسلك الذي ينبغي أن يتخذه لنفسهخلافًا لهؤلاء.

**٣- تجربة المرآة عند جعيّط:**

بعد استقبال الوعي الذاتي لجعيّط، المتولد على مستوى الخطاب، لأفعال المرايا الغربية بوجه عام وتلك النابعة من الفكر الألماني بوجه خاص، فقد وصل إلى نقطة عالية أخرى فتحت أمامه المجال لخوض تجربة المرآة. فهو يتساءل في نهاية الفصل الأخير من الباب الأول عما إذا كانت مشكلة المستقبل تنحصر بالسؤال الخاص بإمكانية وجود «ديالكتيك جديد لحياة الحضارات، (إنه ديالكتيك) غير متوافق مع ديالكتيك الماضي»(١٠٧). وهذا الديالكتيك على وجه التحديد هو لب تجربة المرآة وفق تصور محمود رجب لها، إذ يرى أن تجربة المرآة كتجربة على درجة

كبيرة من العمق والتعقيد معًا، إنما «تركز على ضربين من الديالكتيك أو الجدل لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وهما: ديالكتيك الأنا ـ الأنا الآخر وديالكتيك الداخل ـ الخارج». وينصب الديالكتيك الأول على علاقة الهوية والاختلاف أو العينية والغيرية فى ذات الوقت بين الأصل وصورة المرآة، أما الديالكتيك الثاني فيدور حول العلاقة بين الذات الجوانية والموضوع المتخارج للآخرين[١٠٨]. غير أنه لطبيعة خبرة التمرئي في الفكر العربي الحديث والمعاصر ولدى هشام جعيّط هنا، من حيث كون المرآة المستخدمة إنما هي عيون الآخر (الغرب)، فلابد من إفساح المجال لها في تعريف رجب لتجربة المرآة. ومن هذا المنطلق، سوف يدور الديالكتيك المزدوج لتجربة المرآة لدى جعيّط حول العلاقة بين الأنا والأنا الآخر من جهة، والعلاقة بين الأنا والآخر من جهة أخرى. ولابد من القول أن الأنا في الشق الأول من العلاقتين تعود على الوعي الذاتي لجعيط على مستوى الخطاب، تلك الأنا التي تشتبك مع أفعال المرايا الغربية المنتجة لصور (الأنا الآخر) الإسلام و(الآخر) الغرب أو أوروبا، يؤسس هذان الديالكتيكان أو العلاقتان التفاعليتان بنية الوعي الحضاري وفق جعيّط، أو ذروة وعي جعيّط الذاتي الذي يتجاوز فيه ذاته على المستوى الخطابي ليصبح وعيًا حضاريًا.

### أولاً: ديالكتيك الأنا ـ الأنا الآخر:

بعد أن دار جعيّط حول نفسه في غرفة المرايا الغربية التي جمع قطعها الموزايكية قطعة قطعة وقام بترتيبها زمانيًا. تشكلت بين الأنا الخاصة به على المستوى الخطابي وذلك الأنا الآخر أو الصورة، التي تجمع العينية والغيرة لما تعكسه، علاقة ديالكتيكية. وقد بدأ بالأنا الآخر الذي تشكّل بالمرآة ثم ارتد

على نفسه إلى الأنا التي تشكّلت في الخطاب. وفيما يتعلق بالأنا الآخر أو الصورة المرآوية التي استخلصها جعيّط للإسلام يمكن تتبع حضوره لدى جعيّط من خلال غضه الطرف عن الحضور التاريخي الأول للإسلام كإمبراطورية (أي كيان له ملامح خاصة ويعتبر نفسه عالمًا يحوي ذاته). وقد برر جعيّط ذلك بأن الحضارة ظهرت عقب تفكك الإمبراطورية السياسية للإسلام(١٠٩). وبرغم استخدام جعيّط لذلك الثنائي المفاهيمي، الثقافة ـ الحضارة، وهو ما يوحي بتوظيفه لهذين المفهومين تحت تأثير شبنجلر، إلا أنه يعطى لهما لونًا مغايراً مع إبقائه على بعض العناصر المستمدة من شبنجلر فيهما. ففي عبارة يمكن أن نعتبرها مفتاحية، يؤكد جعيط أن «حضارة الإسلام المادية شكلت القاعدة القوية التي قام عليها البناء الثقافي بأكمله»، وهكذا يُبقي جعيّط على تمييز شبنجلر بين مادية الحضارة ومعنوية الثقافة، لكنه يطيح بتصور شبنجلر عن أسبقية الثقافة على الحضارة باعتبار الأخيرة طور الانحلال والتدهور الأولي.

وعلى هذا الأساس، قام جعيّط بوصف حضارة الإسلام بكونها هيدروكلوريكية (تعتمد على الري) وتجارية وحضرية (تقوم على سكنى الحضر) ومنظمة بعناية وتتمتع ببيروقراطية قوية وتأثير تدخلي لجهاز الدولة، الأمر الذي جعلها مرتعًا للاستبداد والقمع. وقد حمل عبيد الأرض والفلاحين العالم الإسلامي بأكمله، وبسبب ظروف عدم الاستقرار السياسي، عايشت المدينة الإسلامية، التي جاءت نتيجة عملية مخططة ومقصودة، نوعًا من الديالكتيك الاجتماعي الدائم، حيث ازدهرت فيها المذاهب ونمت المدارس الفقهية وتصارعت الطبقات وحدثت الاضطرابات الاجتماعية. غير أن نمط الحكم والبنية الاجتماعية لم تشهد تغيرات برغم ذلك، مما جعل المدينة تدخل بسرعة في طور

الشيخوخة. ومع ذلك مثّلت المدينة إطارًا موحَّدًا، بالإضافة إلى العقيدة الإسلامية ونمط الحياة، فرض نوعًا من المعايير المشتركة على المجتمعات المفكّكة والمنقسمة سياسيًا. واستنادًا إلى نمط الحضارة الإسلامي هذا، يرى جعيّط أن استمرار وجود الإسلام ذاته إنما يرجع إلى دعوته لإقامة الحضارة وعالمية رسالته الروحية الأصيلة(١١٠). واستنادًا إلى قاعدة الحضارة المادية، قامت الثقافة الإسلامية، التي تضم ثقافتها العليا برأي جعيّط كافة فروع الثقافة الإسلامية، أي الفقه والفلسفة والتصوف، ولا يجوز اختزالها مثلما فعل الاستشراق في أحد أبعادها. وتقوم وحدة الثقافة على وجود اللغة الثقافية المشتركة والحضور الطاغي للوحي في الفضاء العقلي والجغرافي الممتد من خراسان إلى الأندلس، فضلاً عن الشعور بالوحدة والرغبة في التوحد. وهناك قوة يستمد منها العقل المسلم دعائمه وهي الانبهار بالإله، وذلك التمركز حول الإله والسعي إليه ما زال يلاحق العقل المسلم حتى وقتنا هذا برأي جعيّط. ويجعل جعيّط الثقافة الإسلامية من بين كافة الثقافات العليا القائمة على الدين، أقواها إحساسًا بالحضور الإلهي أو بالاعتقاد بحدوث لحظة قوة هائلة في التاريخ أو بالتعطش لشيء أرقى من الحياة، وهو الله الذي ربما يكون داخلها أو خارجها في ذات الوقت(١١١).

ويستدعي ما سبق الحديث عن السياسة في الإسلام أو عن البعد السياسي في صورة الإسلام. ويذهب جعيّط إلى أن توصيف المستشرقين للإسلام باعتباره دينًا سياسيًا أو دينًا معلمنًا، بمعنى جمعه بين مبدأين متعارضين نظريًا، يتعين فهمه على أنه مركب ناجح بشكل استثنائي بين الإسلام (كمعتقد وقانون وثقافة) والخلافة (كدولة تحولت إلى إمبراطورية). ومن ذلك يستنتج جعيّط أن الترتيبات الاستثنائية لا يمكن

أن تؤسس لبناء دائم، ومن ثمَّ استمر الإسلام وتوسع وانهارت الإمبراطورية. وبالتالي يؤكد جعيّط «في هذا الموضع على وجه التحديد يتعين فصم الصلة»، ويبرر ذلك بأن الإسلام لم يصبح عالميًا إلا عندما بُتر بعده السياسي. ويقدم جعيّط أدلة تاريخية تدعم رأيه السابق، حيث يشير إلى أن التاريخ يخبرنا أن الإسلام لم يكن أبدًا الأساس الحقيقي لأي دولة إسلامية. ويصوغ معادلة مقارنة بين الإسلام والصين تضم الأبعاد الثلاثة: الدولة والدين والحضارة. ففي حين كانت البداية في الصين مع الدولة وتليها الحضارة ومنها نشأت الأديان المتعددة، جاءت البداية في الإسلام مع الدين (المفرد) ثم الدولة ونهضت عليهما الحضارة والثقافة(١١٢). والخلاصة أن جعيّط يجعل البعد السياسي للإسلام عرضًا غير جوهري، لحق بالدين لظروف تاريخية انقضت في الماضي. وبالتالي لا يجوز استعادة هذا في البعد الحاضر أو المستقبل، بل إن ذلك مخالف لمنطق التطور التاريخي للإسلام ذاته، الذي لم تزدهر حضارته إلا بعد انهيار الإمبراطورية وبتر بُعده السياسي.

ولكن ما هو مصير الإسلام؟ يرى جعيّط أن الهوية الإسلامية قادرة على منح أسمى المعاني لأحلك اللحظات التاريخية، مثلما حدث في الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي أو في مصر خلال الحرب مع إسرائيل، غير أن ذلك من قبيل الاعتماد على الموروث المشترك عندما يتهدد الوجود التاريخي للمسلمين خطر ما، وليس من قبيل الصراع من أجل بقاء الإسلام. وعلى ذلك يرى جعيّط أن الإسلام في ظل الظروف الحاضرة وقتذاك لم يكن أسوأ حالاً، إذ فقدت العديد من البلدان الإسلامية الإجماع على المستوى العقيدي، وصار الإسلام مجرد أيديولوجيا خاصة

بالجماهير، تتلاعب بها السلطات الحاكمة لكي لا تفقد علاقتها بالجماهير. ومع أن العلماء التقليديين ينتجون أيديولوجيا قوية تحظى بقبول الغالبية، إلا أنها لا تتماس مع الواقع في العديد من النقاط، أما المثقفون العلمانيون فقد نبذوا الإسلام بدافع الانتماء للأيديولوجيا الماركسية أو تحت تأثير الثقافة الغربية عامة(١١٣). وتشبه اللحظة الانتقالية الحالية برأي جعيّط حالة إيران عندما واجهت الإسلام، فقد اعتنقت إيران الإسلام واستوعبت المؤثرات العربية بعد تراخي السيطرة العربية. ويشكل ذلك نموذجًا للكيفية التي ينبغي أن يتعامل بها الإسلام مع أوروبا، من حيث قبول الرسالة العالمية ورفض عناصر الخصوصية الثقافية. ووفق ذلك، يرى جعيط أنه إذا كانت إيران قد قبلت الإسلام ورفضت العربية، فبالإمكان بالنسبة للإسلام أن يرفض لغات أوروبا ويقبل رسالتها العالمية المتمثلة في المذهب الإنساني والعقلانية والليبرالية(١١٤).

وبعد أن وصل الشق الثاني من الديالكتيك (الأنا والآخر) إلى هذا المنتهى، فسوف يرتد إلى شقّه الأول المتعلق بالأنا لجعيّط ليفسح له المجال للقيام بالدور المناسب لتلك اللحظة الانتقالية للأنا ـ الآخر. فاللحظة الحاضرة تستدعي أحد أغرب الظواهر في التاريخ المعاصر برأيه وهو عبارة عن شخصية انتقالية أو مرحلية، إنه المثقف الهجين (intellectual acculturate)، الذي تنهض خبرته الثقافية ليس على مستوى الإبداع الثقافي ولكن على مستوى المعايشة الثقافية الحية، وهي خبرة مؤلمة لأنها شبه اغتراب. ويسبب طبيعة هذا المثقف الهجين، حتى وإن كان جعيّط يرفض أن يرى فيه تجسيدًا معاصرًا للموالي الفرس أو المثقفين الهيلنيين، الذين فقدوا صلتهم بعالمهم

الإثني ويمموا وجوههم شطر أفق ثقافي جديد بسبب انهيار عالمهم الإثني والثقافي الأصلي، إلا أن جعيّط ذاته يقر بوجود إغواء لدى ذلك المثقف لأن يسير في اتجاه الموالي أو السكندريين[١١٥]. أما المهمة المنوطة بهذا المثقف الهجين فهي أن يواصل دور المثقف العضوي الذي كان يلعبه العلماء في العصور الكلاسيكية، ولكن في الوقت الحالي الذي يتسم بفقدان الإيمان فيما هو متجاوز وتراجع السلطة الأخلاقية المرافقة للإيمان. ويتحدد ذلك الدور بالقوة الاستيعابية لهذا النوع من المثقفين، إذ يعقدون الصلات بين الماضي والمستقبل، وبين المثال الاجتماعي والواقع الاجتماعي. إنهم ليسوا «مجموعة من المنظّرين الأيديولوجيين المدافعين عن نظام سياسي معين، بل مفسّرون لحضارة ما أثناء عملية التغيير»[١١٦]. وبذلك يكون جعيّط قد حدد المجال الذي يتحرك فيه والمهمة المنوطة به والهوية المصاحبة له كشخصية انتقالية تفسر التغير الحضاري في لحظة انتقالية تتسم بالغرابة التاريخية والاغتراب الثقافي.

**ثانيًا: ديالكتيك الأنا ـ الآخر:**

في نفس تلك الدورة التي دارها جعيّط حول نفسه في غرفة المرايا الغربية، وأمام ذلك الموزاييك المرآوي الذي جمع قطعه ورتبها زمنيًا، وعندما كان يتشكل لديه ديالكتيك الأنا والآخر، كان تتشكل أيضًا في نفس الوقت علاقة ديالكتيكية بين الأنا الخاصة به على المستوى الخطابي وبين ذلك الآخر أو صورة الآخر، التي تجمع هي الأخرى العينية والغيرية لما تعكسه. وقد بدأ بالآخر الذي كان يتشكل في المرآة وارتد مرة أخرى على نفسه إلى الأنا التي تشكلت على مستوى الخطاب. وتمثل تلك الأنا

لجعيّط نقطة تلاقي الديالكتيكين المكونين لبنية تجربة المرآة، ومحل الوعي الحضاري لديه وفيما يتعلق بالآخر أو الصورة المرآوية التي استخلصها جعيّط لأوروبا يمكن ملاحظة ظهورها كفاعل تاريخي باعتبارها قوة ذات مظهر متناقض، فهي مركبة وأصيلة في نفس الوقت، ذلك أنها تستمد وجودها من مصادر متعددة (الثقافة الكلاسيكية والثقافة الألمانية والمسيحية) وتنتقل من مصدر لآخر في سلسلة من التبدلات والتحولات المتناقضة والديالكتيكية. فأوروبا كانت دائمًا تركب وتفكك نفسها دون راحة أو هوادة بحيث لم تعرف قط تاريخًا «هادئًا» أو «وجودًا بلا تاريخ». على أن أوروبا لم تخضع وجودها لمبدأ واحد صريح قط، بل كانت دائمًا تفضل الصيرورة على الوجود، والحركة على الثبات، والإبداع على الشخصية. ويرى جعيّط بأن أوروبا كانت تنفي الآخر وتنكره مع كل حركة لها ولكنها كانت تستوعبه بداخلها، بحيث أنه برغم وجود قطيعة في تاريخها إلا أن ذلك الاستيعاب والدمج أدى إلى وجود بعض الاستمرارية(١١٧).

ويدفع هذا التصور للوجود المركب والديناميكي باستمرار لأوروبا جعيّط إلى اعتبار أنه برغم كون الحداثة هي المؤثر الطاغي على مصير أوروبا، لأنها وضعت الأخيرة في مسار استثنائي متميز لمشروع إبداعي خلاّق له أهمية تاريخية فائقة رغم قصر فترته الزمانية، برغم ذلك إلا أن الحداثة لم تكن المؤثر الوحيد بل كان للنهضة والإصلاح الديني نصيب لا يستهان به في خلق أوروبا الجديدة. ويستفيض جعيّط في تقديم الأدلة التاريخية التي تساند رأيه بضرورة عدم التقليل من شأن أحد هذين المؤثرين أو استبعاده من صورة أوروبا(١١٨). ويصل إلى وجود مفارقة في قلب الحضارة الغربية بين تأخر الانجازات والنجاحات التي حققتها من

جهة وعظم وتفرد تلك الانجازات والإخفاقات من جهة أخرى. ويفسر تلك المفارقة من خلال الاستعانة برأي هيجل حول أن هناك طبقة من الهمجية تتسم بالسمك وأسفلها يتفاعل مبدآن مثمران، كان لتلاقيهما أثر إبداعي ومفجر، وهما الفكر الألماني والمسيحية. أدى سمك تلك الطبقة من الهمجية إلى تأخر إنجازات أوروبا من جهة وإلى كون تلك الانجازات تمثل ثورة ذات تداعيات عالمية. ويستنتج جعيّط من ذلك أن الطبيعة المركبة لأوروبا من حيث تعدد المصادر التي تستمد منها وجودها، بالإضافة إلى المفارقة الحضارية السابقة يخلقان القوة الديالكتيكية لأوروبا، الأمر الذي أدى إلى وجود عدم استقرار متأصل في تلك الحضارة وعدم التزامها بذاتها، بل وإلى وجود نوع من البتر فيها. ومن خلال تلك القوة الديالكتيكية التي يفسر بها جعيط طبيعة الحضارة الأوروبية، ينفي عنها في نفس الوقت أية استثنائية خارقة، إذ برغم عظم الجهود المبذولة حتى تتحقق منجزاتها، إلا أنها ليست غير مسبوقة في تاريخ البشرية[١١٩].

وبفضل هذا التصور المستجمَع من المرايا عن الحضارة الأوروبية، تمكن جعيط من تجاوز عدم فهم أو ربما إساءة فهم الحضارات الشرقية (الإسلامية والآسيوية) لها، تلك الحضارات التي تتهم أوروبا بأنها أذابت جوهرها لصالح الحركة وجعلت الآخرين يدفعون ثمنًا غاليًا لالتزامهم ووفائهم لذاتهم. إن نجاح الحضارة الأوروبية الذي أخفقت الحضارات الأخرى في رؤيته، لا يتعلق -في رأي جعيّط- بحدوث تفجر مفاجئ لطاقاتها وإنما بحدوث نقلة في غاياتها ونشوء توجه جديد لها، يتعلق بهذا العالم وليس العالم الآخر. فلم تتخل أوروبا عن روحانيتها كما يظن الآخرون بل نقلتها

إلى مجال آخر هو العلم أو مغامرة العقل، ومن ثم لم تغرق أوروبا في الإباحية أو الجنون أو الانحطاط، بل جعلت العلم دينًا لها، بما لذلك الدين من شكل جديد للصلاة والممارسات التعبدية والمطالبة بنكران الذات. وهكذا صار «العالم.. بطل العقل، مثلما كان القديس بطل الروح»، وبكلمة واحدة، فقد أسكنت أوروبا المطلق والمقدس في أعماقها الدنيوية[١٣٠].

ومثلما بتر جعيّط البعد السياسي من الإسلام، فقد قام بالشيء نفسه مع أوروبا عندما أعلى من شأن الانقسامات السياسية فيها، ليجعل لها الفضل في ثراء الحضارة الأوروبية، على الأقل جزئيًا، وهو ما يتفق فيه مع دافيد هيوم. فلم يتوحد الأوروبيون حسبما ذهب جعيّط إلا في مواجهة عدو خارجي. وقد جعل الانقسام السياسي أو غياب الوحدة السياسية الأوروبيين يرون التاريخ باعتباره تاريخهم الداخلي، بالرغم من كافة التوسعات الخارجية التي قامت بها القوى السياسية المنتمية لتلك الحضارة. ولما كانت أوروبا ليست حضارة دولة معينة أي لم تستند أوروبا إلى إمبراطورية موحدة، بل تخللت العديد من الدول والأمم، واخترقت أعمق مستويات العالم الاجتماعي، فقد كانت أكثر الحضارات وعيًا بإنسانيتها. ولذلك تفردت أوروبا في إبداعها وتركيبها وتنوعها وحيويتها وإعلائها للمصدر الفردي والوجود المكثف على التناغم، والتقدم على التوازن[١٢١]. وبعبارة أخرى، فلقد جعل جعيط من الانقسام السياسي فضيلة بما ترتب عليه من تعددية وظيفية وثراء في الحضارة الأوروبية، الأمر الذي منحها تفردها وتميزها عن غيرها من الحضارات. وهو بذلك يرسي قانونًا عابرًا للحضارات يقضي بأن تقدم الحضارة واتساع نطاقها إنما يسير يدًا بيد مع انفصالها عن الدولة أو بترها لبعدها السياسي.

ولكن ما هو مصير أوروبا؟ والحقيقة أن جعيّط في إجابته على ذلك السؤال إنما كان يحطم بضربة واحدة الموزاييك المرآوي الغربي، لقد كان يكسر المرآة بالمعنى الحرفي للكلمة ولا يصحح أغلاطها فقط؛ إذ كان يميط اللثام عن الشرخ القائم في مرآة الغرب. فقد ارتأى أن الحضارة الأوروبية قد حلقت إلى آفاق عُلَى تتصل بسمو وكمال الوجود الإنساني، ولكنها انساقت وراء أعظم الانحرافات في التاريخ ولذلك كانت تصطدم دائمًا بالوقائع القاسية للشر الإنساني. إن الحضارة التي حاولت خدمة الإنسان، إنما ارتطمت بحدود الإنسان ذاته وتعثرت فيها، وتمثل تلك الفجوات بين النزعة الإنسانية للحضارة الأوروبية والآثار الكارثية لها على أرض الواقع «مأساة الغرب بقدر ما تعبر عن عظمته»، في آن واحد. ولذلك تمثلت أمام جعيّط الضرورة الملحة للفصل بين تطلعات وآفاق الحضارة الغربية وواقعها المعاش[١٢٢]. ولعل ما يزيد أهمية برأي جعيّط على تراجيديا المثال الإنساني لأوروبا هو انهيار الإبداع الثقافي، فمنذ اندلاع الحرب العالمية الأولى بدأ المفكرون الأوروبيون في إثارة التساؤلات حول غاية وقيم ثقافتهم، بل وحتى التنبؤ بانهيار الغرب. ويمثل الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو حالة نماذجية بالنسبة لجعيّط لنهاية الإنسان كموضوع للمعرفة ووضعه البنية الشكلية التي لا تستنفذ إمكاناتها موضعه. وإذا كانت الأجيال السابقة تخلق الحياة وتُرسي الأسس وتستكشف ميادين أصيلة، لم تقم الأجيال الحالية سوى بكتابة الهوامش واستعادة الماضي والدوران حول أنفسهم في نفي تام. لقد كان كل شيء ينتظر من يكتشفه بالنسبة للأجيال الأولى، لكن الأجيال التالية أتت وكل شيء قد جرى اكتشافه، فلم يتبق أمامها سوى ما قام به فوكو من وضع الثقافة الأوروبية في إطار خصوصيتها والقيام بحفائره الأركيولوجية في تربتها. وتلك برأي جعيّط إنما هي علامة على انتهاء

مهمة عمل الثقافة الغربية(١٢٣). ليس مصير أوروبا من وجهة نظر جعيّط بأفضل كثيراً من مصير الإسلام لديه إذن.

ومرة أخرى بعد أن يصل الشق الثاني من الديالكتيك (الآخر) إلى منتهاه فسوف يرتد إلى شقّ الأول المتعلق بالأنا الجعيّط ليفسح له المجال للقيام بدور مواز ومشابه لذلك الذي أفسحه له الديالكتيك الأول في ظل طبيعة اللحظة الحاضرة. والتنافر بين شقي الديالكتيك واضح ابتداءً من تصريح جعيّط ذاته بأنه «يستحيل عليه أن يفسر انعدام الإحساس» الذي ميّز تعامل حضارة أوروبا القرن التاسع عشر، بكل زهوها وجبروتها الاستعماري، مع كل شيء غير أوروبي كانت أوروبا تمتهنه وتنتهكه(١٢٤). واستئنافًا لدور جعيّط كمثقف هجين يواصل دور المثقف العضوي في مرحلة تاريخية سابقة، ويتركز هذا الدور للمثقف الهجيني في تقديم تفسير لحضارة ما (الإسلام أو أوروبا) أثناء تغيرها أو صيرورتها. وتطبيق هذا الدور على الحضارة الغربية سوف يستدعي مهمة أوكلها جعيّط لنفسه إذ هي تتفق مع تصوره لمصير الإسلام والغرب معًا، وتتعلق بتسليط الضوء على التناقض الرئيسي الذي لا تخطئه عين بين خصوصية الثقافة الغربية وعالمية الحداثة من أجل فصلهما عن بعضهما البعض، لأن الرسالة العالمية للغرب المتعلقة بالحداثة سوف تكون هي التراث الذي تخلفه الثقافة الأوروبية وراءها بعد إتمامها لعملها. ويستخرج جعيّط الحداثة من أحشاء الثقافة الغربية باعتبارها قطيعة في التطور التاريخي للغرب والإنسانية جمعاء، وتمثل الحداثة نموذجًا يفرض نفسه فرضًا على مستوى كوكبي، وتمثل مجموعة من المعالم لب هذا النموذج وهي الصناعة والتقنية والعمل الصناعي والعمل باعتباره أداة الحداثة الرئيسية. ومن التداعيات الكونية للنموذج الحداثي: الكولونيالية والإمبريالية

والثورات وتجارب التنمية الاقتصادية وتوحيد العالم. غير أن فصل الحداثة عن الثقافة الغربية سيف ذو حدين، فمن جهة يؤدي فصل الحداثة عن الثقافة الغربية الحاملة لها إلى عدم إمكانية نقلها إلى أماكن أخرى إلا من خلال الأيديولوجيا التي تدعو لها، الأمر الذي يؤدي إلى تحطيم جوهر الثقافة. ولو لم يتم الفصل بين الحداثة والثقافة الغربية الحاملة لها، فسوف تؤدي عند نقلها إلى أماكن أخرى إلى الاغتراب الثقافي ولا يقدم جعيّط مخرجًا «من ذلك الكابوس الذي يطرق بابنا الآن»(١٢٥)، وربما لأن المثقف الهجين خبرته ليست في الإبداع الثقافي كما أسلف وإنما في المعايشة الثقافية للتجارب الحية، بما فيها من متناقضات ومنغصات وحتى «كوابيس» على حد تعبيره.

**الخاتمة:**

لقد وضع هشام جعيّط رهانه الفكري في تلك المغامرة العقلية على تجربة التمرئي بما تتيحه له من إمكانات، ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن عليه وعلينا هو هل نجح التمرئي في أن يجعل مرايا الغرب كمرآة زوزيما بحيث تكون لدى جعيّط وعي عن الذات الحضارية أو وعي حضاري بالذات؟ ومن المدهش أن محمود رجب لا يترك تحليله للتمرئي دون معيار لقياس مدى نجاحه أو إخفاقه، وإن كان هذا المعيار معيارًا سالبًا. ويستند هذا المعيار لدى رجب إلى مفهوم الاغتراب عند هيجل، ويمكننا أن نطلق عليه باثولوجيا الأنا. إن الاغتراب عند هيجل هو عبارة عن ضياع الأنا في الآخر، حيث يتعرض الأنا وهو يسعى لإيجاد ذاته عبر الآخر (كما هو الحال في تجربة التمرئي بوجه عام ولدى جعيّط بوجه خاص) إلى فقدان ذاته في ذلك الآخر، وإن كان بدرجات متفاوتة؛ الأمر الذي ينتج عنه الاغتراب عن الذات(١٢٦). واستنادًا إلى ذلك، لا

تعدو باثولوجيا الأنا فقدان الوضع الأنطولوجي لها، من حيث انعدام الجذور التي تربط الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وبينه وبين وجوده في هذا العالم. إن باثولوجيا الأنا هي خلخلة أنطولوجية أو زعزعة وجودية للأنا بسبب اغتراب الذات عن نفسها، بسبب وجود وهم مجسد غريب يسلب عن الإنسان وجوده الحقيقي. وباثولوجيا الأنا هي أيضًا نرجسية مقلوبة، حيث يفنى ويذوب الأنا في الآخر حقيقيًا كان أو متوهمًا(١٢٧).

ولا شك أن من منظور حسن حنفي الذي يرسي الوعي الذاتي على التعرف على الذات من مسلمات ومنطلقات الذات، فإن تجربة التمرئي بمعنى رؤية الأنا في الأخر، ستسقط لا محالة في باثولوجيا الأنا. وإزاء تلك الإجابة التي هي بمثابة المصادرة على المطلوب، لو اعتمدت قبل ملاحظة جعيّط واقتفاء أثره في تجربة تمرئيه بمالها وما عليها، فعلينا إجراء خطوتين أخيرتين للوصول إلى ما يطلب الإجابة عليه. أولاً يتعين إكمال الضلع الناقص من المثلث الذي يمثل بنية الوعي الناتج عن خبرة التمرئي. فقد جرى التعرض لديالكتيك «الأنا ـ الأنا الآخر» ولكن ماذا عن علاقة الأنا الآخر والآخر، أو بشكل أوضح الصورة المرآوية للإسلام في علاقتها مع الصورة المراوية للغرب. وهذا الضلع لم يشر إليه محمود رجب في تعريفه لتجربة المراة كديالكتيك مزدوج، لأن تعريف الأنا في هذه الدراسة يشير إلى الأنا العينية أو الذات الخطابية لجعيّط وليس للأنا بالمعنى الجمعي أو الحضاري. ثانيًا: لابد من تجربة نموذج نظري بمثابة الوعي الحضاري المحصّن لوعي جعيّط يتمثل في تصوره بعد تلك المغامرة المرآوية عن الحضارات وتطورها التاريخي وطبيعة العلاقة بينها. وبعد إجراء هاتين الخطوتين، يمكننا بحق تقييم تجربة التمرئي ونجاحها في إنتاج وعي بالذات الحضارية وفق معيار باثولوجيا الأنا عند محمود رجب.

بالنسبة للخطوة الأولى: التي تتعلق بالعلاقة بين الأنا الآخر والآخر لابد من الإشارة إلى أنها تمثل أحد المهام التي وضعها جعيّط لنفسه وأخذ على عاتقه تحقيقها فهو يبرز بين إحدى لحظات التمرئي أن «أوروبا لم تعد تتحاور مع الإسلام ولكن هناك محاجة مستمرة في عقول الأوروبيين بينهم وبين عالمهم، وفي عقول المسلمين بين أنفسهم وأوروباهم»(١٢٨). وبالتالي، ليس من قبيل الإدعاء أن وصل ما انقطع هو أحد أهداف جعيّط، وذلك هو فحوى الضلع الغائب من المثلث أو العلاقة بين الأنا الآخر والآخر، مثلما تمت الإشارة إلى ذلك من قبل. ويضاف إلى ذلك أن جعيّط نفسه برغم تجربة تمرئيه، كان واعيًا أنه لا يقدم نتيجة نهائية حاسمة بخصوص طبيعة تلك العلاقة أو الضلع الثالث لمثلث التجربة. والدليل على ذلك أنه عنون ذلك الفصل الذي يتحدث فيه عن تلك العلاقة بعنوان فرعي هو «الطريق إلى الخلاصة»(١٢٩) وليس الخلاصة ويتضح ذلك ليس فقط من هذا الاعتبار الشكلي، ومع أن هذا الفصل هو الفصل الختامي للعمل بأكمله، ولكن من تحليله أيضًا لتلك العلاقة كما سيتم إيضاحه. بداية يذهب جعيّط إلى أنه بعد تقادم الصراعات بين الإسلام والغرب، لم يعد بالإمكان الحديث عن أي كيان حضاري كما لو كان كتلة صلبة موحدة، فلم يعد الإسلام الموحد المتماسك موجودًا، وكذلك الأمر بالنسبة للغرب الذي صار يدرك نفسه ويدركه الآخرون باعتباره مركبًا غير متجانس. ولقد حدث تشظ في الثقافة الغربية وتباعد بين مكوناتها، ولم يعد الوحش الذي يحطم كل شيء (أي الحداثة) ينتج أي شيء سوى ثقافات فرعية وحضارات فرعية. وعلاوة على ذلك فقد صارت الحداثة مصدر قلق بالنسبة للغرب بعد أن فرضت أنماطها الحداثية والتنظيمية ومنطقها الحداثي، ولم يعد الغرب قادرًا على فصل حضارته وثقافته عنها بسبب التأثير العميق والطويل للتصنيع على حضارته ولأن

ثقافته المطبوعة بالتفكير التقني إنما هي نتاج خيار ثقافي أساسي لصالح العقلانية. بل ولّدت الحداثة في الغرب آثاراً مزعجة مثل توترات الزمن الحديث وانتشار المذاهب وثقافة الهوامش وإعادة اكتشاف القيم المجتمعية، فضلاً عن تصاعد المد اللاإنساني. ويأتي ذلك في الوقت الذي تتطلع فيه الحضارات الأخرى للحداثة والصعوبات التي تواجهها لنيلها. وينبغي أن تقدم الأصوات المنشقة الناقدة للحداثة في الغرب وقوداً للفكر بالنسبة لأولئك الذين يولعون بالعقلانية ضيقة الأفق(١٣٠).
ونتيجة لذلك لا يرى جعيّط وجود صراع ومواجهة بين الحضارات المختلفة، وإنما هناك ديالكتيك القوة بين الجماعات العرقية المختلفة التي تعيش في نفس المجتمع، لأن الصراع الحقيقي هو بين كل حضارة من جهة والحداثة من جهة أخرى. ويفتح ذلك الباب أمام التضامن بين الثقافات، كتطلع عالمي حقيقي، في مواجهة الحداثة الجامعة (التي هي عدو الجميع). وفي هذا المضمار، بإمكان الإسلام ألا يخرج من السباق، بل يحاول اللحاق بالآخرين والحفاظ على قيمه، وحتى أن «الإسلام يستطيع أن يبرز رسالته السامية»(١٣١).

وبالنسبة للخطوة الثانية: التي تتعلق بتصور جعيّط المجرد للحضارات وتطورها التاريخي وطبيعة العلاقة فيما بينها، أي الوعي الحضاري المحض لديه، الذي يؤطر نظريًا وتاريخيًا للعلاقة بين الإسلام وأوروبا. ويذهب جعيط في هذا الصدد إلى أن بالإمكان مقارنة الحضارتين الأوروبية والإسلامية زمانيًا وأنثربولوجيًا وإقامة توازي بين هذين الكيانين الحركيين الثقافيين، من خلال تجاهل الفترة الزمانية لكل منهما واستبدالها بتماثلات عابرة للزمن بينهما على طريقة شبنجلر. ولكن لا يعني ذلك تصور الحضارات بوجه عام أو التاريخ العالمي الذي تتحرك في

سياقه باعتباره مجموعة من الكيانات التاريخية المحددة التي يتحرك كل واحد فيها ويتطور في دائرته المغلقة على نفسها. بل ينبغي النظر إلى التاريخ العالمي على أنه نسيج واحد ويمثل الطبقة السفلية، التي ستنبثق منها الحداثة في أحد الأيام. وفي ذلك التاريخ العالمي، تعد أول مرحلة هي الحضارة السابقة على العالمية والنيوليثية (أي المتعلقة بالعصر الحجري الحديث) وتشمل حضارات الشرق واليونان القديمة وروما. وتعقُبُ ذلك المرحلة الثانية في التاريخ العالمي، مرحلة الحضارة ما بعد النيوليثية والعالمية التي أسست العالم الحديث الذي نعيش فيه. وقد لا يوجد تجانس بين مكونات التاريخ العالمي على كافة مستوياته، لأن بعض تلك الحضارات (مثل أوروبا والصين) كانت تنظر لنفسها باعتبارها عوالم لها غايتها الذاتية واكتفائها بنفسها. وفي ظل التاريخ العالمي لا يتعين فتح قيمة استثنائية أو خاصة لأي حضارة، فليس الإسلام أميز من أوروبا أو أوروبا بأميز من الصين. وإن كانت المرحلة النهائية له تتمتع بمكانة متميزة بسبب وجود صلات وراثة مباشرة بينها وبين الحداثة، وما كان إلا لنظرة متمركزة على الغرب من أن تقارن بين العصور الوسطى وقوسين هائلين يفصلان بين الحقبة الكلاسيكية والعالم الحديث، بما يجعل حقبة القرون الوسطى عصر ظلام دامس وفراغ هائل. وفي هذا السياق، ليس هناك أبدًا تراجع أو تدهور في التاريخ ككل، وإنما في إطار كيانات تاريخية معينة، ذلك لأن المراكز الكبرى لطاقات الإبداع الثقافي إنما تهاجر من مكان لآخر وتدفع الإنجازات البشرية المبكرة إلى مستويات أعلى. وبناءً على ذلك تمثل أوروبا الحديثة اللحظة الأخيرة لحقبة في منتهى الخصوبة في التاريخ الإنساني، تلك الحقبة التي افتتحها نشأة وتوسع الإسلام. بعبارة أخرى، برغم بعض الخلافات الأيديولوجية، تسقط الحواجز الفاصلة بين الحضارات المختلفة لتغدو مجرد تجمعات بشرية مرتبطة

ببعضها في تضامن غير واع وتخوض غمار مغامرة مشتركة «إن أوروبا الحديثة هي نسل تلك الحقبة، والإسلام هو سلفها»[١٣٢].

والآن، إجابة على السؤال المتعلق بما إذا كان الوعي الحضاري لهشام جعيّط القائم على خبرة التمرئي قد سقط في فخ باثولوجيا الأنا، يمكن القول أنه لم يذب في الآخر بالكلية بما يجعل الأنا الحضارية تذوب في الآخر، فقد حاول جعيّط في أكثر من موضع الحفاظ على ثوابت لا يمكن التنازل عنها في الإسلام هي عناصر متجاوزة للزمان تفسر دوره في الماضي وتؤهله للاحتفاظ بكيانه ولعب دور جديد في المستقبل من خلال ديالكتيك جديد لا يرسي قطيعة مع الماضي. ومع ذلك، لم تحتفظ الأنا الحضارية لدى جعيط بتماسك كيانها، بل ذابت وفنيت بعض مكوناتها في الآخر، فلم يكن الديالكتيك الجديد الذي أخذ في الاعتبار خصوصية الإسلام سوى مسار بديل لنفس المنتهى الذي حدده رينان، ألا وهو تحرر المجتمعات الإسلامية والعقل المسلم من سطوة الدين. ورغم أن جعيّط حفظ للإسلام دوراً في المستقبل، إلا أنه نزع عنه وحدته وتجانسه وبتر أبعاده السياسية، حتى وإن تبادل الانعكاسات مع أوروبا في تلك الأمور، فقد تشظت وفقدت وحدتها وإبداعها الثقافي. ولم يتبق سوى الرسالة العالمية للحداثة التي ينبغي فصلها عن الخصوصية التاريخية للغرب كمورث في مرحلة ما بعده واستيعابها في نسيج الإسلام كعنصر مضاف وفعال في مرحلته المستقبلية. وعلى هذا يمكن القول أن الوعي الحضاري لجعيّط يتسم بالقلق الشديد والتوتر العالي فهو لم يذب في الآخر بالكلية ولم يحتفظ بكيانه بالكلية، ترى لو استخدم جعيط مرايا مختلفة أكان سيخرج بنتائج أخرى لتمرئيه على مستوى الوعي الحضاري؟

**الهوامش:**

1) Plato, the republic, Ny: Dovapublications INC, 2000, pp. 177 - 79.

(٢) رفاعة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١١، ص ٦٩.

3) Hounani, Albert, Arab thought in the Liberal Age (1798 - 1939). Cambridge: cambidge univ. press, 1998, 12th ed, p , 114.

4) Ibid , p 132.

5) Ibid , pp, 114 - 150.

6) Ibid , p 115.

7) للمزيد من التفاصيل انظر: Ibid , pp 116 - 117.

8) P 121 - 123.

9) Ibid , p , 158.

10) Ibid , p. 134

11) Ibid , pp, 157 - 160.

١٢) دكتور حسن حنفي، دراسات فلسفية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٧، ط ٢، ص ٥.

١٣) المرجع السابق، ص ٩ .

١٤) المرجع السابق، ص ١١ .

١٥) المرجع السابق، ص ١٢ .

١٦) المرجع السابق، ص ١٣ .

١٧) لمزيد من التفاصيل، المرجع السابق، ص ص ١٥ - ١٧ .

١٨) المرجع السابق، ص ص ١٧ - ١٨ .

١٩) سيستعرض حنفي بالتفصيل في هذا البحث كيفية إعادة النظر في كل بعد من أبعاد الموقف الحضاري وأسلوب معالجته بما يؤدي إلى إعادة التوازن للموقف الحضاري بإجماله لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ٥ - ١٩ .

٢٠) المرجع السابق، ص ٢٣٤ .

٢١) المرجع السابق، ص ٢٢٩ .

٢٢) المرجع السابق، ص ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

٢٣) لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ٢٣٤ - ٢٤٤ ص ص ٢٥٢ - ٢٥٤ .

٢٤) المرجع السابق، ص ٢٤٤ .

٢٥) المرجع السابق، ص ٢٤٥ .

٢٦) المرجع السابق، ص ٢٤٦ .

٢٧) المرجع السابق، ص ص ٢٤٤ ـ ٢٥٤ .

٢٨) د. هشام جعيّط، أزمة الثقافة الإسلامية، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠١، ط١، ص ص ١٣٥-١٣٦.
٢٩) المرجع السابق، ص ١٣٧.
٣٠) المرجع السابق، ص ١١.
٣١) المرجع السابق، ص ١٢.
٣٢) المرجع السابق، ص ص ١٥ - ١٦.
٣٣) المرجع السابق، ص ١٣٨.
٣٤) المرجع السابق، ص ٦٤.
٣٥) المرجع السابق، ص ١٣٥.
٣٦) المرجع السابق، ص ص ٦٦ - ٦٩.
٣٧) المرجع السابق، ص٧١.
٣٨) المرجع السابق، ص ص ٧٤ -٧٥.
٣٩) المرجع السابق، ص ٧٥ - ٧٦.
٤٠) المرجع السابق، ص٨٢.
٤١) المرجع السابق، ص ٨٣ - ٨٤.
٤٢) لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ١٣٩ - ١٤١.
٤٣) المرجع السابق، ص ١٤٢.
٤٤) المرجع السابق، ص ص ١٤٥-١٤٦.

٤٥) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، المئوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧) القاهرة: ص ٢٠٧.

٤٦) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤٤

٤٧) هشام جعيّط، أزمة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ٧٦

٤٨) عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦، ط ١، ص ٣٨

٤٩) هشام جعيّط، أزمة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٥

٥٠) محمود رجب، فلسفة المرأة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤، ط ١، ص ١٥، ص ١١٣

٥١) المرجع السابق، ص ١٧٤

٥٢) المرجع السابق، ص ١٥

٥٣) المرجع السابق، ص ٤٨

٥٤) المرجع السابق، ص ٧٣

٥٥) لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ٧٦ – ٧٨

٥٦) المرجع السابق، ص ٤٣

٥٧) المرجع السابق، ص ٤٤

٥٨) المرجع السابق، ص ٤٦

٥٩) المرجع السابق، ص ٤٧

٦٠) المرجع السابق، ص ٧٣

61) Hisham Djait , Europe and Islam , translated by peter heinegg, Califorina: univ, to Californa press. 1985, pp, 10 - 13.

62) Ibid , pp, 15 - 16.

63) Ibid , pp. 18 - 19

64) Ibid , p. 27

65) Ibid , pp. 28- 29

66) Ibid , p. 35

67) Ibid , pp , 37 - 38

68) Ibid , pp. 40 - 47

69) Ibid , pp. 42 - 43

70) Ibid , p. 46

71) Ibid , p. 21

72) Ibid , p. 62

73) Ibid , p. 27

74) Ibid , pp. 62 - 63

75) Ibid , p. 64

76) Ibid , pp. 75 - 76

77) Ibid , p. 78

78) Ibid , p. 79

79) Ibid , pp. 80 - 87

80) Ibid , p. 85

81) Ibid , pp. 84 - 89

82) Ibid , p. 93

٨٣) محمود رجب، فلسفة المرأة، مرجع سبق ذكره، ص , ١١٣

٨٤) المرجع السابق، ص , ١١٥

٨٥) المرجع السابق، ص ١٢٠

٨٦) المرجع السابق، ص ١٢٢

٨٧) المرجع السابق، ص ١٢٤

٨٨) المرجع السابق، ص ١٣٤

٨٩) المرجع السابق، ص ١٦٠

٩٠) لمزيد من التفاصيل، انظر المرجع السابق، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧

٩١) المرجع السابق، ص ص ٨٢ – ٨٤

٩٢) المرجع السابق، ص ٩٩

٩٣) عبد الله العروي، مفهوم العقل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨

94) Hisham Djait , Europe and Islam , op. cit. pp. 14 - 15

95) Ibid , pp. 18 - 19

96) Ibid , pp. 28 - 29

97) Ibid , pp. 33 - 34

98) Ibid , pp. 39 - 41

99) Ibid , pp. 47- 48

100) Ibid , pp. 49 - 50

101) Ibid , pp. 90 - 91

102) Ibid , pp. 92 - 94

103) Ibid , pp. 15 - 76

104) Ibid , pp. 49 - 50

105) Ibid , p. 64

106) Ibid , pp. 72 - 73

107) Ibid , p. 96

١٠٨) محمود رجب، مرجع سبق ذكره، ص ١٩١ .

109) Hisham Djaet , op, cit , pp 115 - 114

110) Ibid , pp. 116 - 119

111) Ibid , pp. 119 - 120

112) Ibid , pp. 127 - 123

113) Ibid , p. 129

114) Ibid , pp.131 - 132

115) Ibid , p.133

116) Ibid , pp.129 - 130

117) Ibid , pp. 143 - 144

118) Ibid , pp. 145 - 147 لمزيد من التفاصيل، انظر :

119) Ibid , pp. 146 - 174

120) Ibid , p. 147

121) Ibid , pp. 148 - 149

122) Ibid , pp. 149- 150

123) Ibid , pp. 150 - 157

124) Ibid , p. 148

125) Ibid , pp. 165 - 167

١٢٦) محمود رجب، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٠.

١٢٧) المرجع السابق، ص ص ٢١٥ - ٢١٦.

128) Hisham Gjait, op , cit, p 20

129) Ibid , p. 168

130) Ibid , pp. 768 - 777

131) Ibid , pp. 172 - 173

132) Ibid , pp. 106 - 109

# الخاتمة

## إشكالية التأسيس الفلسفي (الأصولي) عند عزت قرني

**• كلمة للقارئ:**

أيها القارئ إذا كنت قد وصلت إلى هذا المدى، فلا شك أنك قد قطعت طريقًا طويلاً، استغرق مني أعوامًا طوالاً لخوضه والوصول إلى هذا الموضع فيه. ولا شك أيضًا أنك تكبّدت عناء الاختلاط بأفكار ومفكرين من أزمنة وأمكنة شتى؛ من فوكو وروحانيته السياسية إلى ابن رشد ومختصره لجمهورية أفلاطون، ومن جعيّط ووعيه الحضاري المرآوى إلى الراهبين الكاثوليكيين وفهمهما للحوارمع الآخر، مرورًا بفيلون السكندري وتصوره المسيّس لمفهوم اللوجوس اليوناني.

وإذا كنت قد مررت بهؤلاء وأولئك، فقد كان ما اجتذبك في البدء هو تلك الكذبة النبيلة، التي استخدمتها في العنوان، من توظيف للدلالة الشائعة للفظة الأصوليات، كي أقودك بها ومنها إلى دلالة أقل شيوعًا بكثير لنفس اللفظة. وبعد كل هذا الذي تكبدناه سويًا من عناء القراءة والكتابة ثم ما تغاضيت أنت عنه من اكتشافك للكذبة (التي أصفها -اقتداءً بأفلاطون- بالنبل) لتصل إلى نهاية هذا المطاف، لا يجدر بي أن أتركك دون أن أوضح لك نبل الكذبة أو الدلالة غير الشائعة للفظة الأصوليات المستخدمة في العنوان، بما يجعل الأمر ليس مجرد كذبة وإنما كذبة نبيلة أيضًا.

ولن يتسنى لي القيام بذلك بصورة مباشرة، وإنما لا بد لذلك من التعرض للعمل غير المعروف لأستاذ قدير من أساتذة الفلسفة؛ هذا العمل

هو: «الفلسفة المصرية: شروط التأسيس» وهذا الأستاذ هو الدكتور عزت قرني. وفي هذا العمل يستخدم قرني لفظ الأصوليات المستخدم في العنوان هنا بصورة تجعل له دلالة مختلفة أشد الاختلاف عن دلالته الشائعة، وإن كانت بالطبع لا تدانيها من قريب أو بعيد في ذيوعها. ويلزم لاستجلاء تلك الدلالة، بما يثبت نبل كذبتي، وهي مكافأتى لك، تناول إشكالية التأسيس الفلسفي (الأصولي) لدى عزت قرني، من خلال تقديم قراءة لعمله المذكور. وإذا كانت البحوث السابقة هي محاولات عملية للتأسيس الفلسفي من خلال استخدام مفهوم مفتاحي في كل محاولة، فإن ما يقدمه قرني هو تنظير لعملية التأسيس الفلسفي. ويأتي التعرض لمحاولته التنظيرية تلك بمثابة إغلاق القوس على تلك البحوث، بعد أن سبقها فتح القوس في تناول إشكالية عدم التأسيس الفلسفي عند نجيب محفوظ في مفتتح هذا الكتاب.

### ❊ انعطافة منهاجية:

فى سيرة حياته المختصرة، يصف الدكتور شوقي ضيف ترتيب الكتب الأزهرية في صورة متون وشروح وحواشي وتقارير، ويبين كيف أن المعاهد العلمية والجامعات المصرية لم تفد من هذا النهج الأزهري في ترتيب النصوص رغم أنها -أي النصوص- تحولت بفضله إلى مختبرات كبيرة للدارسين في مختلف فروع العلوم الدينية. فلقد كانت كل فكرة وكل لفظة «تُمحّص وتُحلّل وتُختبر حتى يمكن أن توضع الوضع السليم»، وهو ما أدى إلى صقل عقول الدارسين وبنائها بناء منطقيًا سليمًا[1]. ولم يكن الأمر يقتصر على ذلك الاختبار للأفكار والألفاظ بحسب ذلك النهج الأزهرى المطمور، بل كان الشارح أو صاحب الحاشية أو التقرير

يقوم بدور قنّاص بين المتن محل النظر وأمهات الكتب حيث يقوم بتسكين الرأي الوارد في المتن إزاء قضيـة أو إشكاليـة ما في خريطة رسمهـا من مختلف الآراء بخصوص تلك القضية، حسبما وردت في أمهات الكتب التي يعرض عليها المتن محل الشرح أو التلخيص أو التقرير، في الفرع العلمي الخاص به[٢]. ولما كان الدكتور شوقى ضيف يدرك عدم معقولية إدخال صورة المنهج الأزهري في الدراسات الجامعية، فهو يستصفي جوهر هذا النهج الذي يمكن الاستفادة منه، ألا وهو «المحاورة والمجادلة وعرض مختلف الآراء في المسألة أو الفكرة الواحدة». وبالتالي يقترح علمًا يسميه «علم احتمالات النصوص» تدرس أو تقلب فيه الوجوه المختلفة لفهم النص في المجالات المعرفية المختلفة[٣].

ولو أردنا ضخ دماء جديدة في شرايين الطريقة الأزهرية، التي أصابها تقدم السن بالتصلّب، لجاز لنا أن نربط بين الأوجه التي يحتملها النص، أو «احتمالات النصوص» -بتعبير شوقي ضيف- من جهة، وبين مفهوم «المسكوت عنه» عند فوكو من جهة أخرى. إذ يقرأ هذا المفهوم الفوكولى النصوص من زاوية بنية علاقات القوة التي يفرضها الخطاب على احتمالات النصوص أو التكوينات الخطابية بتعبير فوكو. وبالتالى يسير المسكوت عنه ليس إلى الصمت المفروض على الخطاب من الخارج وإنما إلى الإمكانات أو الاحتمالات الخطابية -إذا جاز القول- التي تفرض بنية الخطاب، أو النص هنا، عليها الصمت، لا لتستبعدها خارج حدود النص وإنما لتجعلها جزءًا لا يتجزأ من الاحتمالات الخطابية المقولة في إطار تراتبية قوة لكافة تلك الاحتمالات الخطابية/ النصية تحددها البنية الداخلية أو نمط علاقات القوة الداخلية في النص[٤]. وسوف أحاول في

هذه الخاتمة استخدام تلك التوليفة من القديم والحديث في أساليب التعامل مع النصوص في قراءة النص المذكور للدكتور عزت قرني.

* القراءة الأولى: إن مهمة هذه القراءة الأولى تتعلق بعرض الشكل الخارجي أو السطح الظاهر للنص موضع البحث. ويمكن إجمال ذلك الشكل الخارجي للنص في العناصر التالية.

١- الإفصاح عن ماهية أو طبيعة النص: يؤكد عزت قرني أن هذا النص هو «دعوة إلى الإبداع التأسيسي»، وهو ما يشمل إبداع فلسفة جديدة ومجتمع جديد وثقافة جديدة وتوجه جديد نحو الإنسانية والعالمية «الحقتين»[٤] ونستنتج من فحوى هذه الدعوة وجود تماه بين الإبداع والتأسيس، بما يجعلهما وجهين لعملة واحدة يصفها هو بالإبداع التأسيسي. ويضيف قرني إلى ذلك أن هذا النص إنما هو أيضًا «بيان وإعلان ودعوة»، بما يرتبط بذلك من إشارة إلى اتجاه الطريق دون تفصيل في وصفه، ومن إشارة إلى الأخطار دون إسهاب في بيانها، وبسبب طبيعة هذا النص، كتمهيد للفلسفة الجديدة وكتأسيس جزئي للثقافة والأمة الحاملة لها، ما كان له أن يحتوى على عرض لمضمون فلسفة جديدة. وإنما يقدم الإطار الضروري اللازم لإقامة أية فلسفة أو فلسفات جديدة بحق، أى للتأسيس الفلسفي[٥].

٢- التاريخ الذاتي أو الداخلي للنص: يدرك عزت قرني أن توجه «الإبداع التأسيسي» الذي يدعو له النص ويبينه ويعلن عنه لم ينشأ جملة واحدة وإنما تنامى داخل فكره «لأكثر من ثلاثين عامًا»، أو بالأحرى من داخل صيرورة فكرية مرّت بعدة مراحل. ومن ثم يقوم النص بالتأريخ لها ويعرض لتلك المراحل التي تجلت في الأعمال التي أشار إليها النص،

حيث يجد جذره فيها أو حيث خرج من أحشائها. وقد كانت البداية في عام ١٩٦٢ مع ترجمة قرني لكتاب «الطبيعة والإغريق» لإرفين شرودنجر، حيث أورد بعض الجوانب الجوهرية لهذا التوجه. وكان أول «تحرير مبدئي» للقضايا الكبرى لهذا التوجه دراسة أعدت بعد ذلك بعشرين عامًا، أي عام ١٩٨٣، للمساهمة في الكتاب التذكاري للأستاذ الدكتور مصطفى سويف؛ ولم تكن هذه الدراسة قد نشرت بعد عندما رأى هذا العمل موضع التحليل؛ «الفلسفة المصرية: شروط التأسيس» النور. لكن صلب هذا التوجه خرج إلى العلن من خلال دراسة عنوانها: (الإبداع الفلسفي وشروطه) التي نشرت في عام ١٩٨٦ . وفى دراستين أخرتين متعاقبتين، هما: «أزمة الحضارة الغربية» و«إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية في الوعي المصري الحديث»، جرى استكمال عناصر توجه الإبداع التأسيسي واكتمل الإعلان عنه وبيانه[٦] .

٣- التقسيم الداخلى للنص: لما كانت تلك الدراسات الثلاث عن الإبداع وأزمة الحضارة الغربية وإعادة اكتشاف الثقافة اليونانية في الوعي المصري تقدم توجه الإبداع التأسيسي أو الإطار الضروري للفلسفة الجديدة بشكل مكتمل، ارتأى قرني أن يضمها سويًا لتؤلف ذاك العمل الذي بين أيدينا «الفلسفة المصرية: شروط التأسيس». بما يجعل من اللازم تقديم عرض عام مختصر لكل دراسة، من أجل تكوين صورة شاملة عن القسمات الظاهرة للنص.

ولما كان المقال الأول يشكل صلب توجه الإبداع التأسيسي لقرني، فكان لا بد أن يعالج بشكل مباشر موضوع الإبداع ذاته، ومن هذا العنوان

«الإبداع الفلسفي وشروطه: نظرة إلى المحاولات واستشراف للمستقبل»، ومن ثم ينقسم المقال إلى العناصر التالية:

- تعريف الإبداع كرؤية ومبادرة وتجديد.
- وضعنا الفلسفى.
- محاولات الإبداع وفروضها المسبقة.
- شروط الإبداع الفلسفي المصري.
- استشراف للمستقبل.

ولما كان المقال الثاني هو استمرارية وترسيخ لتوجه الإبداع الفلسفي من خلال إطلاقه في مجال تحديد طبيعة العلاقة مع الحضارة الغربية، باستجلاء أزمتها الراهنة، تمثّل العنوان المحدد لموضوع المقال في (أزمة الحضارة الغربية: توصيف وتأصيل)، ومن ثم ينقسم المقال إلى العناصر التالية:

- مقدمة عن حقيقة الغرب كعدو دائم ومصدر للتهديد.
- أهمية موضوع أزمة الحضارة الغربية.
- تحديدات وتعريفات لمصطلحات أساسية (الثقافة والحضارة والغرب).
- علامات أزمة الحضارة الغربية (التوصيف).
- أسباب الأزمة وتأصيلها.

ويأتي المقال الثالث في نفس المسار المتعلق بترسيخ توجه الإبداع الفلسفي وفى مجال تحديد العلاقة مع الحضارة الغربية، وإن لم يكن في

واقعها الراهن على غرار المقال الثانى، ولكن في البعد المتعلق بالمرجعية الثقافية اليونانية. ومن هنا كان العنوان «إعادة اكتشاف الثقافة اليونانية في الوعي المصري الحديث» ولذلك يتكون من العناصر التالية:

- تحديد الموضوع وأهميته وأطره.
- مداخل الوعي المصري الحديث إلى الثقافة اليونانية.
- هيئة الثقافة اليونانية في مرآة الوعي المصري الحديث.
- نقد التوجهات السائدة والإشارة إلى موقف جديد.

وتجدر الإشارة إلى أن الشكل الخارجي للنص، حسبما يتضح من التقسيم الداخلى لعناصر كل مقال، يتسم بالتوحد (uniformity)، الأمر الذي يدل على درجة عالية من الانضباط الفكرى فرضها عزت قرني على نفسه أو بالأحرى على أفكاره، بحيث جاءت كل دراسة محتوية على مقدمة ومضمون وخاتمة (أو على الأقل إشارة إلى المستقبل). وفى هذا السياق، يغدو من الغريب إذا نظرنا إلى النص نظرة كلية أن نجد فيه مقدمة ومضمون (الدراسات الثلاث) ولكنه يخلو من الخاتمة. ولما كانت الخاتمة لدى قرني -من واقع الدراسات الثلاث- إنما تشير إلى المستقبل، فخلو العمل من الخاتمة إنما يعنى أنه تركه عن عمد نصًا مفتوحًا أمام المزيد من الإضافات أو التطويرات أو التعديلات في المستقبل، وفى هذا الفضاء الخالي للخاتمة، التي تركها المؤلف -باستخدام سلطته- خاوية عن عمد ولم يكتبها، يمكننى أن أقوم بتسكين هذا البحث الحالى عن نص قرني في التأسيس الفلسفى. ولربما يقوم كاتب هذه السطور باستغلال ذلك الفضاء الخالى الذي تركه أو لنقل فتحة قرني في مجال الفلسفة في مصر من أجل

محاولة أخرى للتأسيس الفلسفي، تستلهم روح توجه الإبداع التأسيسي، وإن اختلفت مع قرني في منطلقاته وغاياته بل وحتى قضاياه وموضوعاته.

* القراءة الثانية: تسعى القراءة الثانية إلى ترك سطح النص والهبوط إلى عمق النص، ولذا فهي تتأرجح على مستوى وسيط بين السطح الذي تظهر منه ملامح النص وقسماته والعمق الذي تتحرك فيه تيارات تحتية متلاطمة تحرك النص وتوجهه، وفي هذا المستوى الوسيط توجد البنية الداخلية للنص، التي تسعى هذه القراءة إلى الوصول إليها، من خلال التعامل مع النص كوحدة واحدة متماسكة تخلو من الفواصل أو الفجوات، وتقوم بترتيب عناصره الداخلية أو، بعبارة أدق، بإبراز ذلك الترتيب لعناصره الداخلية، الذي يؤلف البنية الموحدة للنص التي تمسك بخيوطه وتضفي عليها المعنى. فلنبدأ من أول الخيط.

تتمثل البداية الحقيقية لبنية النص الداخلية في الفقرة الختامية من المقال الأول، عندما يشير قرني إلى ما نستطيع تسميته «بالوظيفة الحضارية للفلسفة» من خلال طرحه لسؤال «ماذا نريد نحن بوصفنا جماعة قومية». وتقدم إجابة هذا السؤال الخطوط العريضة لمهمة الفلسفة، إذ «ينبغي على الإبداع الفلسفي المصري أن يقدم لمصر خطة للحضارة التي لم تُقدم إلى اليوم. . . ومن خلال هذا أن يهيئ لتكوين الجماعة القومية الأعم لكل الناطقين بالعربية، ومن بعد هذا كله أن يهيئ للحضارة الإنسانية حقًا»(٧). إذن، تتمثل الوظيفة الحضارية التي يتغيّاها قرني من الممارسة الفلسفية الإبداعية في بناء ذات حضارية تتحرك في دوائر ثلاثة: الدائرة المصرية والدائرة العربية والدائرة الإنسانية الحقة. ومن هنا نستطيع

أن نفهم لماذا بدأ قرني مقدمة الكتاب -حتى قبل الإفصاح عن ماهيته كبيان ودعوة وإعلان- بالحديث عن مصر التي هي «ذات، وذات عظيمة وفريدة لها أقدم حياة وأسبق تاريخ . . . بين الكيانات والتجمعات البشرية . . . على ظهر الأرض اليوم»[٨] . ومن المهم التعرض لتصور قرني عن تلك الذات الحضارية التي تمثلها مصر ، لأن ذلك يحدد بالنسبة له مهمة الفلسفة أو وظيفتها الحضارية ، فهي ليست تأملاً نظريًا في المطلق الميتافيزيقى ، بل رافعة فكرية لتلك الذات الحضارية ، «تحدد لنا الطريق ، بما يصنع نغمة أساسية في كل مناحي الحياة ، يجعل منها وحدة واحدة متسقة»[٩] .

وبالنسبة لقرني ، تعتبر مصر مركبًا حضاريًا من الثنائية الجدلية للعام والخاص ، ويعتبر أن هذا المركب الحضارى أو الموقف المتوسط بين العام «وما فيه من إنكار الذات» والخاص «وما فيه من إفراط في إثباتها» ، يجد مصداقًا له في هذا العمل الذي يقدمه . أما بالنسبة لمصر ، فهي من ناحية الشق العام ، قد اختارت أن تدخل في ارتباط عضوى حميم بالتجمعات البشرية المحيطة بها والمرتبطة بها ثقافيًا ، وإن كان ذلك الارتباط قد تأسس على الإسلام بالأمس ، فهو يقدم في الوقت الراهن على «إرادة العين المشتركة في ثقافة مشتركة من أجل مصالح حيوية جماعية» . وبالنسبة للشق الخاص ، فمصر أقدم وأسبق كيان في التجمعات البشرية القائمة على وجه الأرض ، وأهلها أشد الناس تمسكًا بقوميتهم وأرضهم ، بحيث أنه «ليس من أمنية حميمة في قلب كل واحد منهم . . . [إلا] أن يموت عليها وأن يدفن في ترابها» . ويتألف المركب الحضاري المصري من جدل العام والخاص ، ومن هنا يخطئ من يطلب من الذات الحضارية المصرية

«ألا تفكر في ذاتها»، وأيضًا من يطلب منها «ألا تفكر إلا لذاتها». فالموقف السليم الذي يفرضه منطق الحياة الإنسانية هو الجمع بين الذاتية والمشاركة وبين الخاص والعام [١٠].

وإذا كان أول الخيط للبنية الداخلية لنص قرني يتمثل في وظيفة الممارسة الفلسفية الإبداعية في خدمة الذات الحضارية أو المركب الحضاري المصري، الأمر الذي يحدد أفق الإبداع الفلسفي المصري، فإن هذا الإبداع لن ينطلق من دون تحديد للوضع الراهن أو الموقف إلي ضد لهذا الكيان المصري. ولعل عبارة أوردها قرني في مقدمة الكتاب تشي بشعوره باعتلال حالة الكيان المصري في الوقت الراهن؛ ففي معرض حديثه عن الحنين الدائم للعودة إلى مصر، يؤكد أن هذا الشعور قائم «حتي وإن عاشوا [أي أهل مصر] على أرضهم حياة ضنكًا كما حدث في *العقدين الآخرين*» [التوكيد مضاف]. ويعني ذلك علي أساس تاريخ نشر العمل (١٩٩٢)، عقدي السبعينيات والثمانينات من القرن العشرين، أي ما يسمى بعصر الانفتاح الاقتصادي.

ولما كان تحديد الموقف الحاضر أو الوضع الراهن هو منطلق الإبداع الفلسفي المصري لممارسة وظيفته الحضارية، فقد وجب على قرني تحديده بمنتهى الدقة، لأنه يتضمن المحفزات أو التحديات التي سيتجلى الإبداع الفلسفي المصري من خلال التغلب عليها.

ويري قرني أن كلمة واحدة يمكنه أن يصف بها الوضع القائم، ألا وهي «الضياع»، ولعل ذلك يردنا إلي فكرة اللاموقف كما تجسدت لدى نجيب محفوظ في مقدمة كتابنا هذا. والضياع عند قرني ليس تعبيرًا أدبيًا أو انفعاليًا، بل وصف موضوعي دقيق. كما أنه ضياع شامل فهو لا

يقتصر علي الوضع الفلسفي القائم بمصر، بل إنه يشمل مجمل الوضع العام القائم فيها. ويتمثل الضياع في عدم تحديد هوية الكيان المصري من جهة، وعدم معرفة الأهداف العامة للمجتمع من جهة أخري، وبالتالي ينجم عن ذلك الافتقار إلى خطة عملية للحركة على المستوى القومي[١١]. وكحالة عامة وشاملة، سينعكس هذا الضياع في مظاهر متعددة في الحياة الفكرية والسياسية في مصر. أولاً، هناك الضياع في الغرب، الذي يتجسّد في الموقف الفكري «الفيلسوف حركة الأعيان»، على حد وصف قرني، وهو أحمد لطفي السيد، ويتلخص فيما قاله الأخير حرفيًا: «إن الأوروبيين هم أساتذتنا وعلينا أن نتتلمذ عليهم». ويقوم هذا المظهر للضياع على ما يصفه قرني «بالوهم الأعظم»، ألا وهو واحدية الحضارة. وينفي قرني وجود حضارة وعصر بألف ولام التعريف، لأن كلاهما يكون في إطار الثقافة، التي لا يمكن نقلها من سياق لآخر، على خلاف ما يعتقده من يتعامون عن رؤية الحقائق الحضارية وبالتالي يسوقون بضاعة السيطرة الغربية عن غفلة. ثانيًا: الضياع في التراث، وهو أكرم مكانة من المظهر السابق لكنه ضياع على أية حال. ويتعلق بمحاولة إحياء التراث، أيًا كان مسماها؛ «تجديد التراث» أو «اكتشاف مذاهب معاصرة في التراث» أو «التفسير العصري للمتفلسفين الإسلاميين»، واستعادة الأشكال التاريخية للحضارة الإسلامية. ولا يرى قرني في تلك المحاولات أكثر من وهم بسبب اكتمال دورة الحضارة الإسلامية وإنغلاق دائرتها مع سقوط السلطنة العثمانية. وعلى فرض قيام حضارة إسلامية جديدة، كما يجادل قرني، فلن تنضخ الحياة في الأشكال التاريخية الماضية. وإنما ستؤسس لتنظيم شامل جديد للنواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أرضية

الدين. ثالثًا، هناك الضياع في أقسام الفلسفة، حيث لا يخرج الطالب منها بشيء يفهمه، ولكن بما يزيد من تشتت وجهته، حيث وعيه انعدم قدرته على فهم ما يعرض عليه من إنتاج الفلسفة الغربية إلى انحطاط مستوى الوعي فضلاً عن تأصل الشعور بالنقص لديه، وهو الأهم. وأخيرًا، هناك الضياع في مظاهر التزييف، كما في الترويج لوجود فلسفة لنظام الحكم مثل ما حدث في الستينيات ولم تكن تلك سوى منقولات من بعض الكتب المدرسية لهذا المذهب الأيديولوجي أو ذاك، وكما في صرف الانتباه والجهد إلى مشكلات زائفة كالأصالة والمعاصرة والعلم والإيمان للتغطية على المشكلات الحقة، وكما في الإزدواجية في تقويم الفلسفة بين الإجلال والتعظيم لكل ما يراد أن يكون مهمًا فيطلق عليه فلسفة والسخرية والتقليل من شأن ما يراد رفضه فيطلق عليه تحريف الاسم ليغدو فلسفة(١٢).

ولا غرابة والوضع العام الراهن تسوده مظاهر الضياع تلك أن تقوم دون إمكان الإبداع القائم دائمًا معوقات أو عوائق تجعل فعل الإبداع لا ينمو أو يتطور أو يثمر. بعبارة أخرى، سوف ينعكس الموقف الحاضر، الذي يتسم بالضياع، بالسلب على فعل أو إمكانية الإبداع الفلسفي، التي ستتسم بالغياب، ويتم ذلك عبر مجموعة من العوامل تحجب الإبداع عن الوجود. ومن أبرز عوامل الحجب أو المعوقات، برأي قرني، طبيعة التنظيم السياسي الاجتماعي للحياة الثقافية وعدم وضوح الهوية الثقافية، وكذلك سيادة روح العبودية للسلطات القائمة، والخطة الساعية لوأد الطبيعة الإبداعية وإغراق الإمكانات الإبداعية في ضباب اللاشعور. وستنعكس تلك المعوقات على المستوى الشخصي، بما يقود إلى قبول

روح العبودية للسلطة والتنازل عن استقلالية الفكر، وشيوع ظاهرة الشلل الذاتي أو القمع الذاتي، الأمر الذي يؤدي إلى وأد المبادرة وإزهاق روح الاستقلال وغلّ لسان الصدق، ومن ثم يسود الفكر الارتزاقي ويمتنع أي تفكير إبداعي مستقل(١٣).

إذا كان الكيان الحضاري المصري هو الأفق الذي يرنو إليه قرني، والضياع بمظاهره هو الأرض التي تميد تحت قدميه، وإذا كان يريد رفع دعائم فلسفة، يمكننا وصفها باستخدام كلمات جمال حمدان بأنها فلسفة «قد ترتفع برأسها فوق التاريخ ولكن تظل أقدامها راسخة في الأرض، فلسفة تحلق بقدر ما تحدق»(١٤)، إذا كان ذلك كذلك فسوف يثور التساؤل عن الوجهة سيتخذها تحليله بين هذه السماء وتلك الأرض. وتأتي إجابة قرني على ذلك بأن هناك ثلاثة بدائل، لكنه يستبعد أحد هذه البدائل من تحليله لأنه ليس سوي «الذوبان في الاتجاهات الماضوية» الذي ينادي به «قوم تبلّدت حاستهم التاريخية» وربما «فقدوا صلتهم بعالم الوقائع». ومن أجل ذلك يصرف قرني النظر عنه ابتداءً ولا يتناوله بالتحليل من قريب أو بعيد، ويحصر الاختيار بين بديلين، أما الأول فهو التبعية للغرب تبعية مطلقة ودائمة علي حد وصفه، وهو بديل تسود تجلياته مختلف مناحي الحياة الفكرية والسياسية في مصر(١٥). ويسعى قرني في مواضع شتى من دراساته الثلاث المؤلفة للكتاب إلى محاربة هذا البديل والكشف عن تهافته ونزع أية مصداقية فكرية وتاريخية عنه. وليس البديل الآخر، سوى الإبداع في كل ميدان أو الإبداع التأسيسي، الذي يمثل هذا الكتاب إعلانًا وبيانًا ودعوة له، ويسعى قرني ليس فقط إلى إرساء دعائمه ورفع قواعده، بل إلى فتح المناحي التي مازال يحتلها

بديل التبعية للغرب له. وهكذا، تتفتح الأمور أمام قرني، إذ الاختيار بين بديلين؛ بديل بناء أو استعادة الذات الحضارية وبديل فقدان الذات، سواء في الحاضر (التبعية للغرب) أو في الماضي (الذوبان في التاريخ). ولا حاجة إلى التأكيد على البديل الذي سيقع عليه اختياره في نهاية المطاف.

وسوف تكون البداية أو الخطوة الأولى للانطلاق نحو بديل الإبداع التأسيسي، كما يرشحها قرني، هي الخوض في فلسفة الحضارة. ولا غرابة في ذلك برأيه لأنه لن تنشأ فلسفة مستقبلية في مصر إلا بعد تقديم إجابات محددة ومفصلة على الأسئلة التالية: «من نحن؟ من معنا؟ من هم؟ ما علاقتنا بهؤلاء؟ وماذا نريد أن نفعل لأنفسنا وللغير وللإنسانية؟ وما هي شروط قيام العالمية الحقة؟». وعلى أساس إجابات تلك الأسئلة، التي تشكل أهم موضوعات فلسفة الحضارة، يغدو بالإمكان تحديد الموقف من الماضي ومن الحضارة الغربية ومن المستقبل، وهو ما لا غناء عنه حتى تقوم فلسفة حقيقية(١٦).

بعبارة أخرى، فإن بديل الإبداع التأسيسي الذي اختاره قرني يلزم لسلوك طريقه تحديد الموقف التاريخي للكيان المصري من الماضي والحاضر والمستقبل، الأمر الذي يستلزم البدء من فلسفة الحضارة. إذن، لا يمكن الدخول إلى طريق الإبداع التأسيسي إلا من بوابة فلسفة الحضارة، أي أن التفلسف الإبداعي يبدأ من التفلسف الحضاري عند قرني.

ويبدأ قرني تفلسفه الحضاري أول ما يبدؤه بنقض المركزية الغربية، من خلال تحديد طبيعة العلاقة مع الغرب، فهو بالنسبة لقرني «الخصم الدائم، وهو اليوم، مثل أمس وأمس الأول منذ حملة بونابرت، الخطر

الداهم، وهو المصدر الكامن المستمر للعدوان علينا منذ الإسكندر المقدوني[١٧]. وتتضح أهمية وضرورة تحديد طبيعة الخصم، أي الغرب، ومصدر الخطر النابع منه بسبب تسيّد الغرب على أنظار الأرض جميعها وإعاقته لذلك قيام الذاتية المصرية الجديدة، وهو ما يهدد بالانسحاق تحت أقدام الغرب وفناء الذات الحضارية المصرية. وتزداد خطورة الأمر بسبب وجود مروجين لأوهام الغرب، برأي قرني، فضلاً عن وجود أعوان مجندين له أو متطوعين عن غير وعي يزينون سيطرته علينا وتحكمه فينا[١٨]. وبالتالي ليست العالمية المروَّج لها سوى عالمية زائفة خادعة، إذ هي تزعم وحدة الكرة الأرضية، بينما هي ليست سوى «امتداد اليد العسكرية والسياسية والسيطرة الاقتصادية والثقافية للحضارة الغربية لتصل إلى أجزاء المعمورة». وتتمثل خطورة هذا الأمر في أنه تحت ستار العالمية الزائفة تنتقل إلينا أمراض الشيخوخة الحضارية التي أصابت الغرب، والتي يعد أقرب وأظهر مثال عليها بالنسبة لنا، سيادة الجشع الاستهلاكي والروح العدوانية التخريبية وشيوع روح العنف[١٩]. وإن كان يظل الاختلاف بيننا وبين الغرب يتمثل في أن أزمة الغرب إنما هي أزمة شيخوخة وتحلل في حين أن أزمتنا، برأي قرني، أزمة بناء وتجدد[٢٠].

وتتمثل أزمة الحضارة الغربية، حسبما يؤصل قرني لها في وصولها إلى قمة نموها في القرن التاسع عشر مما يجعل عوامل التناحر الداخلي تبدأ فيها بعد بلوغها تلك الذروة، المتمثلة في قدس أقداسها المتعلق بمبدأ الفردية، الذي يجعل الفرد مركز التكوين الاجتماعي وقيمة مطلقة وغاية عليا للوجود في حد ذاته. وتتمثل الأزمة ثانيًا في عدم قدرة الحضارة

الغربية ممثلة في قواها التقليدية (البرجوازية/ سلطة الدولة/ الكنيسة/ طبقة النبلاء) على استعادة التوازن النموذجي التقليدي لها. وأخيراً، تتمثل الأزمة في انقلاب الحضارة الغربية على نفسها، أي على مبادئها مما جعلها مضادة للجوهر الإنساني ذاته[٢١].

ويخلص قرني من ذلك ليس فقط إلى أن الحضارة الغربية في أزمة بل إنها في «أزمة حياة أو موت» وهو الأمر الذي يؤذن «بدخول الحضارة الغربية في مرحلة الشيخوخة المهددة بالتحلل والانهيار». وبالتالي، يمكن استنتاج أن قرني لم يعد يعتبر الحضارة الغربية نموذجًا حضاريًا أو لحظة نماذجية تقف على ذروة تطور الإنسانية، وإنما لحظة أزمة وخطر وشيكين يتعين الاحتراس منهما والتنبه لهما. وسوف تخلي إزاحة الغرب كنموذج المجال أمام قرني وستنفتح له ساحة التفلسف الحضاري، فحين يتخلص من الوجود الطاغي للغرب يغدو بإمكانه طرح أسئلة وجودية مهمة في مجال التفلسف الحضاري مثل: «ما مستقبلنا؟ وما واجباتنا الحقيقية؟ وما هو شكل الحضارة التي نريدها لأنفسنا ثم لبني البشر جميعًا من بعد؟» وهو علي يقين من أن تلك أسئلة يتعين على الفلسفة الجديدة بلا شك أن تبدأ ترسيخ وجودها بالإجابة عليها[٢٢].

● **القراءة الثالثة:**

إذا كانت مهمة القراءة الأولى هي مسح السطح الخارجي أو ظاهر النص موضع البحث، ومهمة القراءة الثانية هي النزول إلى المستوى الوسيط بين ظاهر النص وباطنه، ذلك المستوى الذي توجد فيه البنية الداخلية للنص، فإن مهمة القراءة الثالثة هي الوصول إلى عمق النص أو قاعه الذي تتحرك عليه تيارات أو خيارات نظرية متلاطمة تحدد بنية النص

وتوجه دفته وتشكل ملامح سطحه. وعلى هذا المستوى يمكن رؤية ما ذكره الدكتور شوقي ضيف من احتمالات للنصوص أي الأوجه المختلفة التي تحتملها النصوص وكذلك ما لاحظه فوكو من علاقات للسلطة بين هذه الاحتمالات المختلفة، تلك العلاقات التي تحدد نظام الحقيقة داخل النص. ولعل تحليل احتمالات النص في الحالة محل النظر إنما تجد مرتكزها في العلاقة بين البدائل الثلاثة حسبما يحددها عزت قرني في إطار إجابته على سؤال «ماذا نريد» في سياق الوضع العام الراهن الذي تسرده مظاهر الضياع. إن بديل الإبداع التأسيسي في الفلسفة، الذي هو بمثابة الرافعة الفكرية للكيان الحضاري المصري ذي الدوائر الثلاث، والذي يتجسد في هذا العمل بدراساته الثلاث، إنما ينهض على استبعاد بديلين آخرين، وهما بديل العودة، إلى التراث وبديل الأخذ عن الغرب. ولا يتضح عمق النص إلا من خلال تحليل علاقة القوة بين هذه البدائل الثلاثة وكيف خلقت تلك العلاقات على مستوى الخطاب كل بديل، حتى وإن قامت باستبعاده أو حتى مجرد إسكاته.

ويرغم أن قرني يصرف النظر عن البديل التراثي، الذي يسميه «بديل الذوبان في الاتجاهات الماضوية» ويصف من ينادي به بتبلد الحاسة التاريخية وفقدان الصلة بعالم الوقائع(٢٣)، إلا أن هذا البديل يقبع في قاع النص ويدخل في مناوشات مستمرة تنتهي باندحاره وإنزوائه كبديل يقع خارج التاريخ. ويستلزم ذلك متابعة مناوشات قرني مع ذلك البديل من أجل تجميع صورته على ذكر ذاك البديل في سياق تحذيره من الضياع المماثل للفناء «بالتيه في فراغ نزعة ماضوية ساذجة تفتقر إلى الحس التاريخي»(٢٤). فالإسلام من وجهة نظر قرني كان الإطار الثقافي الموحد

-بالأمن- للتجمعات البشرية المحيطة بمصر، وقد جرى استبداله اليوم بإرادة العيش المشترك في ثقافة مشتركة(٢٥).

وفي إطار تصنيفه للعوالم الثقافية، يتحدث عن تلك المجتمعات التي كانت جزءاً مما سمّي في الماضي «دار الإسلام»، ويقسمها إلى قسم ناطق بالعربية وآخر أقل تجانساً غير ناطق بالعربية. وتشترك تلك المجموعات من المجتمعات مع مجتمعات جنوب آسيا وشرقها والمجتمعات الإفريقية في أنها تخضع لسيطرة الحضارة الغربية المهيمنة مكتملة النمو، ومن أجل ذلك تقف تلك المجتمعات جميعها موقف الدفاع ضد حضارة الغرب بشتى السبل، حتى وإن كان ذلك عن طريق تقليد الغرب نفسه(٢٦).

ومن أجل ذلك يعتبر قرني أن محاولة إحياء التراث -أيًا كان ما يطلق عليها من اسم -ليست سوى مظهر من مظاهر الضياع وإن كان في الماضي، ويعلل ذلك باكتمال دورة الحضارة الإسلامية انغلاق دائرتها مع سقوط السلطنة العثمانية. ومع ذلك لا يستبعد أو ينفي إمكانية قيام حضارة إسلامية جديدة أي قيام تنظيم اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي على أساس ديني، لكن ذلك لا يتأتى باستعادة الأشكال التاريخية الماضية. وبرأي قرني ليس التراث سوى الإنتاج الثقافي الذي أبدعه المسلمون- باستثناء القرآن والسنّة- ويتسم هذا التراث بالتاريخية أي أن صلته بالماضي فقط وليست له وظيفة في الحاضر. ويذهب إلى أن التراث مجرد نتاج تاريخي وليس إطاراً مرجعيًا، وينطبق ذلك حتى على التراث القبطي والفرعوني. ويخلص قرني إلى أن كل محاولة للإحياء هي زائفة وغير ممكنة بالضرورة، ومن الأفضل تولية الوجه لا إلى التراث وإنما إلى المصادر الحضارية الدائمة، وهي القرآن والسنة في حالة الإسلام(٢٧).

إذن فاستبعاد قرني لهذا البديل ليس استبعاداً مطلقًا بل هو استبعاد مشروط، فهو يستبعده في سياق بعث الحياة في أشكال تاريخية ماضية، وليس إقامة دعائم حضارة جديدة على أساس ديني أو العودة إلى المصادر الدائمة للحضارة غير أن قرني لم يذهب إلى أبعد من ذلك، فلم يكن ما رشحه من اهتمام بإبداعات الذات المصرية في القدم (سواء في الحضارة الفرعونية أو بالتراث الإسلامي) سوى محاولة لإعادة تركيب صورة الماضي بما يقدم ماضينا على ماضي غيرنا وبما يبدل نظريتنا لماضي غيرنا وبما يمنح المستقبل أهمية مضاعفة على الماضي(٢٨). وهكذا يغلق قرني الباب على هذا البديل ويستبعده من دائرة اختياره للبدائل المتاحة أمام الكيان الحضاري المصري، ويقصر تلك الدائرة على بديلين هما التبعية (الأخذ عن الغرب) أو الإبداع. وتعكس صياغة البديل بحدّ ذاتها موقف قرني المبدئي منه.

ويأسف قرني لاحتلال بديل التبعية بمظاهره «مقدمة المسرح» في مختلف جوانب حياتنا. ويشرح ماهية هذا البديل على وجه التحديد عندما يفرق بين ما يسميه «الأخذ عن الغرب تكتيكيًا»، الذى يعتبره قرني أخذاً جزئيًا عن الغرب « من أجل الدفاع عن أنفسنا ضد هجومه وبأسلحته» من جهة والأخذ عن الغرب باعتباره «استراتيجية» أو هدفًا في حد ذاته، وهنا تكون الحضارة الغربية نقطة البدء والنهاية على حد سواء. ويرى قرني أن تلك الاستراتيجية نتاج استنتاج خاطئ أو سوء روية أو تزوير للإرادة المصرية أو كل تلك العوامل مجتمعة(٢٩). إذن ليس استبعاد قرني لهذا البديل -مثلما كان الأمر بالنسبة للبديل التراثى- مطلقًا، فهو يستعبده عندما يتحول إلى هدف في ذاته وليس كتكتيك مؤقت لمواجهة الغرب بأسلحته.

وتتمثل خطورة هذا البديل، برأى قرني، ليس فقط في خطره علينا باعتباره نفيًا للذات، وإنما خطورته على الغرب ذاته أيضًا. فلما كان الغرب قد دخل في مرحلة التحلل والشيخوخة، بغض النظر عن قوته المادية: الإقتصادية والعسكرية، فإن هذا البديل يكمل سيطرة الغرب الثقافية على جميع سكان الأرض. ويستتبع ذلك، المصادرة على إمكانية انتهاء الغرب ذاته من حضارته العدوانية، فضلاً عن فرص الدخول في بنيان حضاري يقود الإنسان إلى الجنون أو انتحار الجنس البشرى بأكمله، وفوق ذلك تلاشي إمكانية إقامة إنسانية حقّة تبنيها الأجناس البشرية المختلفة على أساس التعاون والمساواة(٣٠). أما بالنسبة لخطر بديل التبعية علينا، فيؤكد قرني، بعبارات لا لبس فيها، أنه يتمثل بوضوح في «ضياعنا القومي وفي ضعفنا أمام الأعداء وفي تدني مستويات كل الأشياء، في غياب رؤية لغدنا. . .، وفي كلمة واحدة: في غياب الذاتية»(٣١).

ولا غرابة في أن يحمّل قرني بديل الأخذ عن الغرب مسئولية تلك النتائج الكارثية، لأنه يرى أن ذاك البديل إنما يقوم على أخطاء شنيعة بعيدة عن فهم الأغلبية، بل إن القلة التى تنبهت لها سرعان ما تغض الطرف عنها لأن ما يترتب على الإقرار بتلك الأخطاء إنما هو تغيير نمط حياة تلك القلة القائم على «العيش على فتات تافه مما تلقي به الحضارة الغربية»(٣٢). ويجمل قرني تلك الأخطاء الشنيعة على حد قوله في ثلاثة أوهام تأسيسية لبديل الذوبان في الغرب، تشكّل الأساس الحقيقي لبنيانه الفكري. وأول هذه الأوهام والأصل فيها هو وهم وجود حضارة إنسانية واحدة، ويرى قرني أنه لا توجد حضارة واحدة على الأرض إلا بالمعنى

التجريدي، لأن التاريخ لم يعرف أبداً تلك الحضارة الواحدة التي تعم أرجاء المعمورة. بل إن ما هو قائم هو سيطرة حضارة واحدة هي الحضارة الغربية على بقية الحضارات الأخرى، سيطرة عسكرية واقتصادية وثقافية، فضلاً عن اصطناع تلك الحضارة لنفسها فئات مناصرة لها لدى الحضارات الأخرى. وليست هذه العالمية الزائفة التى يدعو لها الغرب بالأساس إلا قناع لسيطرة الغرب وهيمنته(٣٣).

أما الوهم الثاني فيتمثل في العقل الإنساني الواحد الذي نشأ عن اليونان لعبقرية اختصوا بها وورثها عنهم أبناؤهم الحاليون أي أهل الحضارة الغربية. ولما كان العقل الإنساني الواحد يتجلى لدى الغرب، فإن منتجاته الفكرية والمادية التي هي منتجات الغرب تصلح حتماً للإنسانية جمعاء، بما في ذلك الفكر والفلسفة. ويرى قرني أن هناك لبساً يحيط بمصطلح العقل، فهو من حيث دلالته على «قدرة» الإدراك والسلوك عند الإنسان مشترك بين جميع البشر لكن من يستخدمون هذا المصطلح، من أنصار بديل التبعية، يخلطون -على سبيل الخداع- بين هذا المعنى المشترك بين البشر للعقل ومعنى آخر يشير إلى «مجموعة أفكار وتصورات موضوعية ومنهاجية على السواء». وهذا المعنى الأخير للعقل يجعله نتاجاً لكل حضارة أو ثقافة، ومن هنا يختلف العقل المصري عن العقل السومري، بل ويختلف العقل اليوناني عن العقل الأوروبي. «فلا عقل إلا في إطار الحضارة. . . ولا يمكن لأحد أن ينقل نتائج حضارة أخرى [أي العقل بحسب المعنى الثاني له عند قرني] إلا إذا أراد أن يصبح جزءاً منها مقابل إعدام الذات»(٣٤). ويعتبر الوهم الثالث أخطر الأوهام لدى قرني، ألا وهو وهم العصر الواحد، بمعنى أن مختلف المناطق

والثقافات على وجه الأرض تعيش في نفس العصر. وينفي قرني ذلك نفيًا باتًا، إذ أن العصر مفهوم ثقافي يقع في إطار كل ثقافة ويتحدد بها، ومن هنا كان الطهطاوي وخير الدين التونسي متعاصرين. فالعصر لا يتحدّد وفق مرجعيته «حركة عقارب الساعة» برأي قرني، ولكنه يدور في فلك «مرجع أهم وهو الثقافة». ومن هنا يخلص أن شخصيتين بارزتين كشارلمان وهارون الرشيد قد يعيشان في نفس «الآن» أو اللحظة ولكنهما لا يعيشان في نفس العصر(٣٥). وهكذا يثأر قرني لنفسه من بديل التبعية، فهو وإن كان يقر بأنه يحتل مقدمة المسرح في واقع الحياة المعاشة، إلا أنه يعمد إلى بيان تهافت الأسس التي يقوم عليها خياره الاستراتيجي وبيانه الفكري حتى يدفع به في داخل نصه إلى مؤخرة المشهد الفكري الذي يرسم قرني ملامحه.

وبناء على تحليل قرني لهذين البديلين، فهو يرسخ علاقة السلطة على مستوى النص بين هذين البديلين وبديل الإبداع التأسيسي، الذي سنصل له بعد برهة، من خلال إقامة نظام للحقيقة يحدد ما هو مشروع وغير مشروع، وما هو ممكن وغير ممكن. يتمثّل ذلك النظام، على مستوى نص قرني، في التسلسل الفكري/ المنطقي التالي: لما كان الفكر جزءًا جوهريًا من الحضارة، والحضارة هي دائمًا حضارة أمة ما، فإن الفكر هو فكر تلك الأمة.

وينتج عن ذلك عدم إمكانية أخذ الفكر من دون الثقافة والحضارة اللتين نشأ في كنفهما. ويُفهم من ذلك أن نقل الفكر من ثقافة أمة إلى ثقافة أمة كبديل -سواء تم بين ثقافة حاضرة وأخرى ماضية وهو ما يسمى بالإحياء أو تم بين ثقافتين متزامنين أي تتشاركان في نفس «الآن»- إنما هو

«غير مشروع» لأنه «واقع في طريق مسدود ومصيره الفشل حتميًا»، وهو أيضًا «غير ممكن» لأن إحياء ثقافة «ماتت وشبعت موتًا، وتحجرت في متاحف التاريخ» يشي بجهل عميق بأساسيات الثقافة البشرية. ويضيف قرني إلى عدم الإمكانية وعدم المشروعية الخطورة التي تقود إلى التهلكة لأن في عملية النقل مخالفة للحقيقة، وكل مخالفة للحقيقة تولد الخطأ، ولأن النقل بما يتضمنه من إنكار للاختلاف بين الثقافات يقيم علاقة سيطرة وغلبة بينها تحت مسميات شتى، ولأن النقل يؤدي لا محالة إلى تجفيف منابع الإبداع لأية حضارة جديدة(٣٦). وهكذا يحرس نظام الحقيقة مداخل النص بإقامة حواجز وبوابات للعبور إلى متنه، وبالتالي لا يسمح إلا بالبديل الممكن والمشروع الصحيح، ألا وهو الإبداع التأسيسي.

هكذا أزاح قرني من على طاولة فكره أي بديل آخر بخلاف بديل الإبداع التأسيسي، الذي يعدّ هذا العمل الذي نقوم بدراسته وتحليله في جوهره دعوة إليه. ويتحرك الإبداع التأسيسي، كما أسلفنا في موضوع سابق، في إطار عدة دوائر: إبداع فلسفة جديدة، وإبداع مجتمع جديد، وإبداع ثقافة جديدة، وإبداع توجه جديد نحو الإنسانية والعالمية الحقتين(٣٧). ويلخص قرني ماهية الإبداع في معادلة هي غاية في البساطة والتجديد والعمق، فالإبداع رؤية في شكله الإدراكي أو المعرفي ومبادرة في شكله الفعلي أو العملي، وهو تجديد في جوهره، وبذلك يُجمل قرني تعريف الإبداع في أنه «رؤية ومبادرة وتجديد»(٣٨).

ومن حيث هو رؤية، يعتبر الإبداع إدراكًا كليًا لموقف معين، غير الإبداع ليس مجرد إدراك جديد ولكنه إدراك جوهري يصل إلى المنطق الحاكم للظاهرة، كما أنه إدراك نافذ إلى تغيير النظرة للكون أيضًا(٣٩).

ومن حيث هو مبادرة، يعتبر الإبداع فعلاً لقلب الموقف وإعادة تنظيم عناصره وتأسيس لسلطة جديدة، ومن هنا يغدو الإبداع -في بعض أشكاله- حريصًا على السلطة القائمة لأجل قلبها وجعل المبدع هو السلطة ذاتها أو على الأقل مصدرها[٤٠]. وأخيراً، يرى قرني أنه لا حديث عن الإبداع من دون التجديد، ليس بمعنى الإتيان بالمختلف، وإنما التجديد الجوهري -الذي يدور حول إعادة تنظيم الموقف بما يؤدي إلى رؤية جديدة للكل وهو ما يعني إقامة كون جديد، ويغدو التجديد المقصود عند قرني في النهاية هو «إقامة سلطة جديدة». ومن هنا لا يعجب قرني بعد ذلك من «أن يكون الإبداع الحق قائدًا دائمًا»[٤١]، ولا نعجب نحن أيضًا من أن تكون السلطة القائمة خصمًا دائمًا للإبداع وتخوض ضده حربًا أو حروبًا بلا هوادة، وتلك هي بتعبير ليوشتراوس المعضلة السقراطية، أي التناقض الأصيل بين ممارسة التفلسف (وهو مرادف للإبداع هنا) وممارسة السلطة.

ولعل قرني يمضي خطوة أبعد من أي فلسفة حديثة، عندما يجعل من قوة الخيال جوهر القدرة الإبداعية، إذ هو يمضي في عكس المسار الذي اتخذته الفلسفة الحديثة من إعلاء للعقل على الخيال، وإقامة علاقة كما هي بين الخيال والوهم، وهو اتجاه نجده لدى فرانسيس بيكون وديكارت واسبينوزا. إذ يجعل قرني ضمن عوامل الإبداع ليس فقط القدرة على التركيز وإنما قوة الخيال، التي يرى أنها يجب أن تكون إلى «حد توافر القدرة على الحلم إلى أقصى درجة»[٤٢]. ويتضح كنه العلاقة بين الإبداع والخيال في سياق حديث قرني عن الإبداع كإدراك، إذ يؤكد على أن الإبداع إنما يطير بجناحي الخيال، حيث أن الإبداع هو «فرار من المألوف

وإختراق بالخيال لعوالم جديدة حرة شاقة»[٤٣]. ولا يتجاوز هذا المعنى المتعلق بمحورية دور الخيال في الفعل الإدراكي الإبداعي لدى قرني ما ذكره من أن المعنى العام للإبداع هو تجاوز ماهو قائم وإعادة تنظيم العناصر الموجودة في الواقع وبناء نظرة جديدة للكون. ولعل قرني يفتح آفاق الخيال إلى أقصى درجة عندما لا يقيد لفظ الكون السابق بمعنى محدد، وإنما يطلقه من عقاله ليكون بأي معنى يمكن أن يُفهم به[٤٤].

**الأصوليات، الإبداع والفلسفة**

إن قرني قد حدد دوائر أو مجالات التوجه للإبداع التأسيسي، وقد ركز بحكم التخصص على الدائرة الأولى التي تتعلق بإبداع فلسفة جديدة، لكنه لم يتحدث بالتفصيل عن مضمون تلك الفلسفة المستقبلية وإنما رسم خطوطًا عريضة لها، تحدد أبرز ملامحها. وفي هذا الجزء الأخير من الخاتمة والكتاب، سوف نرى كيف أطلق قرني توجه الإبداع التأسيسي في المجال الفلسفي، وما هي الآثار المترتبة على ذلك. إن أول خطوة في طريق تعميق الإبداع التأسيسي في الدائرة الأولى هي إعادة تعريف تلك الدائرة نفسها من خلال تقديم تعريف جديد للفلسفة ذاتها. فوفقًا لقرني، ستصبح الفلسفة هي ذلك النشاط الثقافي الذي «يبحث في الأصول والغايات على نحو عقلي شمولي». ويتضح من هذا التعريف أن قرني يعرّف الفلسفة كنشاط أو ممارسة وليس كفكرة أو عقيدة، وبكلمة واحدة إن الفلسفة لدى قرني منهج وليس مذهبًا. ويربط قرني بين تلك الممارسة العقلية في إطار الثقافة والأصول والغايات، ومن ثم لا غرابة أن يؤكد على أن العناصر الأساسية المكونة للفلسفة كنشاط هي الأصولية والعقلية والشمولية. ويقوم هذا النشاط الفلسفي بوظيفة حضارية، إذا يهدف إلى تكوين ذات

عليا (حضارية) تسمو على الذات الإمبيريقية أو الأنا الفاعل المطمور تحت ركام الحياة اليومية(٤٥). ويغدو لذلك الهدف النهائي للفلسفة هو تغيير العالم أو بالأصح تغيير النظرة للعالم، من خلال الوصول إلى رؤية واضحة وجذرية وأصولية للكل، تمهيداً لتغيير العالم، وهو ما يعني لدى قرني العالم الإنساني أولاً ثم العالم الطبيعي. ويربط قرني الفلسفة بالإنسان باعتباره الإطار الفعلي للفلسفة -حتى عندما تتناول المصدر والكون والمعرفة- ويقصد بالإنسان الكائن الفرد بذاته والكائن الاجتماعي والكائن الممثل للكون الذي يتصل به صلة ضرورية(٤٦).

وعلى اعتبار أن قرني يجعل منهج الفلسفة العام هو التأصيل الشمولي العام، برغم أن الفلاسفة يتباينون في مذاهبهم بحسب كيفية تعاملهم مع المادة الفلسفية، يمكن استخلاص الشروط المنهجية للقول الفلسفي أو خصائص المنهج الفلسفي لديه. فالقول الفلسفي أولاً بحث من نوع خاص ويستهدف التأسيس لنظرة شاملة ويقوم على العقل فقط، كما أن البرهان ثانيًا تغير معناه في القول الفسفي فهو ليس المطابقة بين القضية والظاهرة كما في العلم وإنما هو الاتساق بين المقدمات والنتائج. ثالثًا ليس القول الفلسفي علمًا ولا مجال فيه للحديث عن الموضوعية، وبالتالي ليس للمنهج في الفلسفة نفس ضرورة المناهج العلمية المعروفة(٤٧). وأخيرًا يشير قرني في معرض حديثه عن الشروط المنهجية إلى مسألة البدء في القول الفلسفي بما يسميه «نقطة الصفر المنهجي» أي أن يتم وضع المعارف المتعلقة بموضوع ما بعد الإطاحة بها إحاطة شاملة بين قوسين ليبدأ الباحث بحثه وكأنه ينظر للوجود لأول مرة وتتعلق عيناه بالمستقبل وليس بالماضي(٤٨).

وكان لابد لقرني بعد أن أعاد هيكلة الدائرة الأولى للإبداع التأسيسي المتعلقة بالفلسفة الجديدة أن يمهرها بخاتمه الخاص.

فقد رفض اتخاذ المفهوم اليوناني للفلسفة نموذجًا للنشاط الفلسفي، لما يترتب عليه من الحكم بعدم وجود فلسفة مصرية أو شرقية قديمة. وبدلاً من ذلك قام بتوسيع تعريف الفلسفة ليدخل فيه أي تصور متسق للكون يبرز المبادئ والغايات. وبالتالي فجوهر الفسفة لديه هو البحث عن الأصول (أي تلك المبادئ والغايات) بطريق البرهان العقلي، وهو الأمر الذي سيدفعه إلى استبدال تعبير «الفلسفة» بتعبير «الأصوليات»، الذي يدل بصورة أوضح على مضمون ذلك النشاط الفكري الساعي وراء الأصول[٤٩]. وقد اقتديت بقرني في استخدامه للفظ الأصوليات كتعبير بديل عن الفلسفة، وقمت باستخدامه في عنوان هذا الكتاب كإطار جامع للدراسات التي يحويها، لاسيما أن كل دراسة منها إنما تبحث عن الأصول بادئة من منطلق معين في سعي للوصول إلى الحقيقة بالبرهان العقلي. وهكذا أيها القارئ بعد أن عرفت كل ذلك بإمكانك أن ترد هذا الكتاب إلى مكانه أو أن تعيد قراءته بعد أن أحدثت لك ذكرًا مما استطعت عليه صبرًا.

**الهوامش:**

١- د. شوقي ضيف، معي، سلسلة إقرأ، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥، ط٢، ص ٦٦.

٢- المرجع السابق، ص ٦٧.

٣- المرجع السابق، ص ٦٨.

4- Mohamed Soffar, Decanstructing Michel Foucault's Conceptualization Of Power: Revisiting The Iranian File, Unpublished M.A Thesis, The Hague: ISS,1998, P. 20.

د. عزت قرني، الفلسفة المصرية: شروط التأسيس، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٥.

٥- المرجع السابق، ص ٦.

٦- المرجع السابق، ص ص ٦- ٧.

٧- المرجع السابق، ص ٨١.

٨- المرجع السابق، ص ٤.

٩- المرجع السابق، ص ٨١.

١٠- المرجع السابق، ص ص ٣- ٥.

١١- المرجع السابق، ص ٣٤.

١٢- المزيد من التفاصيل عن مظاهر الضياع في الموقف الحالي، انظر المرجع السابق، صص ٣٥- ٣٩.

١٣- المرجع السابق، ص ص ١٩- ٢٠ .

١٤- د. جمال حمدان، شخصية مصر : دراسة في عبقرية المكان، كتاب الهلال، عدد ٥٠٦ ، مايو ١٩٩٣ ، القاهرة : دار الهلال، ص ٨ .

١٥- د. عزت قرني، الفلسفة المصرية : شروط التأسيس، مرجع سابق ذكره، ص ص ٦٨- ٦٩ .

١٦- المرجع السابق، ص ٦٨ .

١٧- المرجع السابق، ص ٨٥ .

١٨- المرجع السابق، ص ٩٧ .

١٩- المرجع السابق، ص ص ٩٨- ١٠٠ .

٢٠- المزيد من التفاصيل، المرجع السابق، ص ص ١٢٨- ١٤٢ .

٢٢- المرجع السابق، ص ١٤٣ .

٢٣- المرجع السابق، ص ٦٨ .

٢٤- المرجع السابق، ص ٦ .

٢٥- المرجع السابق، ص ص ٣- ٤ .

٢٦- المرجع السابق، ص ص ١١١- ١١٢ .

٢٧- المرجع السابق، ص ص ٣٦- ٣٧ .

٢٨- المرجع السابق، ص ص ٧٨- ٧٩ .

٢٩- المرجع السابق، ص ٦٩ .

٣٠- المرجع السابق، ص ص ٦٩- ٧٥ .

٣١- المرجع السابق، ص ٧٦ .

٣٢- المرجع السابق، ص ص ٦٩- ٧٠ .

٣٣- المرجع السابق، ص ٦٠ .

٣٤- المرجع السابق، ص ص ٦١- ٦٢ .

٣٥- المرجع السابق، ص ص ٧٢- ٧٣ .

٣٦- المرجع السابق، ص ص ١٧١- ١٧٤ .

٣٧- المرجع السابق، ص ٥ .

٣٨- المرجع السابق، ص ١٠ .

٣٩- المرجع السابق، ص ١٢ .

٤٠- المرجع السابق، ص ص ١٥- ١٦ .

٤١- المرجع السابق، ص ص ١٦- ١٧ .

٤٢- المرجع السابق، ص ١٧ .

٤٣- المرجع السابق، ص ١٣ .

٤٤- المرجع السابق، ص ١١ .

٤٥- المرجع السابق، ص ص ٢٧- ٢٨ .

٤٦- المرجع السابق، ص ص ٢٨- ٢٩ .

٤٧- المرجع السابق، ص ٣٠ -٣١.

٤٨- المرجع السابق، ص ٦٧ .

٤٩- المرجع السابق، ص ص ٣٣- ٣٤ .

# المحتويات